87.31216
1738

87.3(2)6
П38
22155 | 1фс
Плеханов Г.38
Сочинения
1928 т. 18

#22155

Р.Ф

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

БИБЛИОТЕКА НАУЧНОГО СОЦИАЛИЗМА
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ Д. РЯЗАНОВА

87.3(2)6
Г38
Г-38

На дом не выдается

Г. В. ПЛЕХАНОВ

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ XVIII

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
Д. РЯЗАНОВА

Изд. 2-е

22/5-5

1950

335.5
Г38

ПРОВЕРКА
1933 г.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА 1928 ЛЕНИНГРАД

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

БИБЛИОТЕКА НАУЧНОГО СОЦИАЛИЗМА
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ Д. РЯЗАНОВА

87.3(2)6
Г38
Г-38
На дом не выдается

Г. В. ПЛЕХАНОВ

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ XVIII

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
Д. РЯЗАНОВА

Изд. 2-е

22/5 5
1950
335.5
Г38
ПРОВЕРКА
1933 г.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА 1928 ЛЕНИНГРАД

г. 1934

НОВИНКА

ОТПЕЧАТАНО
В 1-й ОБРАЗЦОВОЙ
ТИПОГРАФИИ ГИЗА.
Москва, Пятницкая, 71.
Главл. А—1198. Гиз 23610.
Заказ 4586. Тир. 10 000.

Предисловие редактора

Все статьи, вошедшие в восемнадцатый том, за немногими исключениями писаны Плехановым после 1905 г. Они распадаются на две группы. К первой относятся статьи, в которых Плеханов старается проследить историческое подготовление научного социализма. Отступая от строго хронологического порядка, в котором напечатаны были эти статьи, мы расположили их в той последовательности, которая диктуется внутренней их связью. На первом месте идет статья о Жан-Жаке Руссо, которая опубликована была в «Современнике» (1912 г., сентябрь)

В июле 1911 г. Плеханов получил от издательства «Мир» предложение написать для «Истории западной литературы» очерк социально-утопических учений во Франции и гегелизма в Германии. Статья о французском утопическом социализме оказалась, однако, чересчур велика и была возвращена Плеханову обратно с просьбой сократить ее, но дополнить очерком развития утопического социализма в Англии и Германии. В октябре 1913 г. Плеханов уже отослал статью об «Утопическом социализме XIX века», которая напечатана была во втором томе «Истории западной литературы» (вышел в мае 1914 г.). Что же касается более обширной статьи о французском утопическом социализме XIX века, то Плеханов передал ее в «Современный Мир», где она была напечатана несколько раньше — в июньской и июльской книжках 1913 г.

Вторая статья, в которой Плеханов хотел дать, кроме очерка собственно философского движения, характеристику того «философ-

ского социализма, который вышел из Фейербаха и называется у Маркса истинным или философским социализмом», написана была значительно позже и получила свою окончательную обработку уже в конце 1914 г., т. е. после того, как началась война и взгляды Плеханова на некоторые вопросы изменились коренным образом. Только этим можно об'яснить, что Плеханов, в полном согласии с некоторыми «учеными», — французскими и английскими, — обличителями немецкого империализма, делает Гегеля в известной степени ответственным за поведение Гинденбургов и Людендорфов. «Если теперь немцы не церемонятся с побежденными, то в этом есть, к сожалению, капля гегелева меда». Не подлежит никакому сомнению, что до августа 1914 г. Плеханов, даже подчеркивая «германизм» Гегеля, не написал бы только что приведенных слов.

Но в общем и целом все вышеназванные статьи Плеханова дают лучший на русском языке комментарий к исторической части энгельсовского «Развития социализма от утопии к науке» и в то же время являются прекрасным введением к его работе «Основные вопросы марксизма» (написана в 1908 г.), которой открывается вторая группа статей, посвященная обоснованию и раз'яснению марксизма как философской и «социологической» теории. Это — предисловие ко второму изданию работы Энгельса о «Людвиге Фейербахе» (в 1905 г.), статья о Дицгене, в которой указаны отступления этого «рабочего-философа» от марксизма («Современный Мир», 1907 г., июль), предисловие к сборнику «Критика наших критиков» (1906 г.) и — last not least — предисловие к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма», вышедшей в 1916 г.

В приложении мы даем недавно опубликованную Л. Дейчем рукопись Плеханова «Философская эволюция Маркса»[1]). Это — оставшееся незаконченным воспроизведение лекции, прочитанной Плехановым

[1]) Группа „Освобождение Труда". Из архивов Г. В. Плеханова, В. И. Засулич и Л. Г. Дейча. Сборник № 2. Госиздат, 1924 г., стр. 8—21.

в Высшей Русской Школе в Париже, как думают издатели, зимой 1905—1906 г. Но ссылка Плеханова на философские статьи Фридриха Адлера, опубликованные в «Neue Zeit» только летом 1906 г., дает возможность более точно определить этот срок. Эта лекция, вероятно, была прочитана осенью 1906 г. К сожалению, мы вынуждены воспроизвести эту лекцию не по рукописи и не можем поэтому исправить некоторые явные неточности, допущенные переписчиками и не оговоренные издателями. Но и в этом виде лекция Плеханова представляет важное и интересное дополнение к «Основным вопросам марксизма».

Д. Рязанов.

Январь 1925.

ОТ УТОПИИ К НАУКЕ

Жан-Жак Руссо и его учение о происхождении неравенства между людьми

I

Жан-Жак Руссо принадлежит к числу самых замечательных представителей французской литературы XVIII в. Он — гениальный писатель. В этом согласны между собой все, и это еще раз повторено было на разные лады по случаю его двухсотлетнего юбилея. Но в чем же, собственно, выразилась его гениальность? На этот, весьма естественный, вопрос трудно найти сколько-нибудь удовлетворительный ответ в длиннейшем ряде книг, брошюр, статей, статеек и заметок, написанных в ожидании юбилейных июньских празднеств нынешнего года. У большинства писавших и говоривших о Руссо выходило, что идей его мы теперь разделять не можем, но что тем не менее мы обязаны почтить его память, так как идеи эти удивительно хорошо изложены. Это очень похоже на то, как если бы кто-нибудь сказал, что в Пушкине мы чтим блестящего версификатора. Но сказать, что такой-то писатель был блестящим версификатором, далеко еще не значит сказать, что он был великим поэтом. Точно так же признать данного публициста данной эпохи замечательным стилистом еще не значит признать его великим писателем. Величие писателей измеряется не красотой их стиля. Великий писатель тот, кто очень хорошо излагает великие идеи пером, подобно тому, как великий оратор есть тот, кто очень хорошо излагает великие идеи устно. Притом же самый хороший стиль быстро становится манерным, т.-е. делается нехорошим, когда перестает быть формой, которая выражает собою значительное содержание. Это справедливо не только в литературе, но и в искусстве, произведения которого также имеют, как известно, свой стиль. Почему ученики Микель-Анджело способны были как в живописи, так и в скульптуре создать только весьма посредственные произведения? По той простой причине, что, усвоив стиль своего гениального учителя, они не в состоянии были

возвыситься до тех глубоких переживаний, которым стиль этот обязан был своим происхождением. От этого он скоро сделался у них карикатурным, хотя, без всякого сомнения, был величественным у самого Микель-Анджело. Гениальный флорентинец, повидимому, предвидел судьбу, ожидавшую его величественный стиль. Своим современникам, удивлявшимся его техническому умению обращаться с материалом, он говаривал: «моя наука породит массу невежд». В этих, на первый взгляд парадоксальных, словах высказывалось глубокое понимание предмета.

Однако вернемся к Руссо. Ниже мы увидим, что огромнейшее большинство критиков и публицистов, отвергающих теперь идеи Руссо, руководствуется в своем отрицательном отношении к ним не теоретическими соображениями, а практическими опасениями. Мы убедимся тогда, что причина отвержения этими критиками и публицистами этих идей заключается не в содержании идей, а в общественных симпатиях самих критиков и публицистов. Это убеждение не помешает нам, конечно, признать, что и по чисто теоретическим соображениям многие идеи Руссо не могут быть признаны удовлетворительными для нашего времени. Они во многих отношениях устарели. Это так. И все-таки в высшей степени странно чтить в Руссо только блестящего стилиста. Ведь очень устарели и те идеи, которые выразил Аристотель, например, в своей «Политике». Но кому же придет в голову предположить ввиду этого несомненного обстоятельства, что значение Аристотелевой «Политики» заключается для нас теперь лишь в ее слоге?..

Все течет, все изменяется. С изменением общественных отношений данной страны изменяются и те идеи, которые служат их выражением. Идеи, выражающие собою те отношения, которые уже перестали существовать, не могут не быть устарелыми. Но и устарелые идеи не все одинаковы по своему значению. Между ними тоже есть идеи большие, средние и малые; глубокие, посредственные и совсем поверхностные. Есть между прочим и такие, которые были неверны даже для своего времени, т.-е. так и родились устарелыми. Отсюда следует, что, находя устарелыми идеи данного писателя одной из прошлых исторических эпох, мы еще не определяем этим их относительной важности. Чтобы подвергнуть эти идеи правильной оценке, мы необходимо должны выяснить себе, что именно представляли собою устарелые идеи интересующего нас писателя для *своего времени*. Тогда окажется, пожалуй, что в свое время они были не только новы, но и очень глубоки или даже прямо гениальны. И тогда человека, их высказавшего, мы должны будем

признать гениальным даже совершенно независимо от его слога. В литературных произведениях слог, конечно, очень важное дело. Но если данный писатель высказал гениальные мысли хотя бы и не очень хорошим слогом, то его все-таки нельзя не признать гениальным.

Вот то же и с Руссо. Конечно, он поражает и отчасти покоряет даже предубежденного против него читателя необыкновенным блеском изложения своих мыслей. И это, разумеется, большое достоинство. Но если бы этого достоинства совсем не существовало, если бы статьи и книги Руссо вовсе не отличались блеском изложения, то все-таки оставался бы вопрос, насколько же замечательны были выраженные в них мысли. И если бы мы вынуждены были ответить на этот вопрос: «они были гениальны для своего времени», то нам пришлось бы признать Руссо гениальным писателем, несмотря на отсутствие блеска в его изложении.

К этому надо прибавить еще вот что. При разборе всякого сочинения, посвященного теории, — а у нас здесь идет речь именно о теоретических трудах Руссо, — недостаточно принимать в соображение только содержащиеся в них мысли и способ изложения этих мыслей. Тут безусловно необходимо иметь в виду еще нечто третье, а именно — *метод исследования*. Метод, это — орудие, служащее для открытия истины. Он важен не сам по себе, а по отношению к тем выводам, которые делаются с его помощью, точно так же, как в области материального производства орудие важно не само по себе, а по отношению к тем предметам потребления, которые получаются при его посредстве. Но в области материального производства польза, приносимая данным орудием, определяется суммой тех предметов, которые могут быть получены благодаря его употреблению в дело, а не каким-нибудь одним из них, взятым в отдельности. Подобно этому и в области умственного труда достоинство данного метода зависит от совокупности всех тех правильных заключений, к которым приходит исследователь, его применяющий, а не от какого-нибудь одного из них. Вот почему вполне мыслим такой случай: писатель с особенной силой обнаруживает свою гениальность как раз тогда, когда приходит к ошибочному выводу. Такой случай можно указать, например, в истории русской общественной мысли. Белинский показал себя особенно глубоким мыслителем, когда пришел к неправильному выводу, изложенному в статье о Бородинской годовщине. Подобные случаи так же мало удивительны, как и то, что стрелки не всегда попадают в цель, употребляя даже очень хорошие ружья. Но если, стреляя из очень

хорошего ружья, можно дать промах, между тем как стреляя из лука, очень возможно попасть в цель, то отсюда вовсе еще не следует, что все равно из чего ни стрелять: из усовершенствованного ружья или из допотопного лука. Ружье все-таки несравненно полезнее, нежели лук Точно так же, хотя можно сделать ошибку, держась более современного метода исследования истины, и можно притти к правильному выводу, пользуясь методом менее современным, но это еще вовсе не доказывает малого значения метода. Более современный метод все-таки плодотворнее менее современного. И если писатель, открывший более современный метод, сам не всегда умеет безошибочно применять его к делу, то это еще не уничтожает важного значения его открытия. Те, которые придут после него, не только поправят его промахи, опираясь на его новый метод, но и вообще сделают для науки гораздо больше, нежели сделали бы они, пользуясь старым, менее плодотворным методом. Стало быть, заслуга человека, открывшего более совершенный метод, будет все-таки очень велика, несмотря на его частные ошибки. Поэтому я и сказал, что, разбирая сочинения, посвященные теории, недостаточно подвергнуть оценке заключающиеся в них мысли и способ их изложения, а надо принять в соображение еще и тот метод, с помощью которого автор пришел к своим мыслям. Правильность метода может с избытком искупить и неправильность отдельных выводов, и недостаток блеска изложения.

Что касается Руссо, то, как уже сказано выше, блеск его изложения стоит решительно вне всякого спора. Распространяться о нем совершенно бесполезно. Не то с методом, при помощи которого Руссо пришел к своим, хотя бы и устарелым теперь, мыслям. О нем говорили и говорят очень мало, — почти совсем не говорят. А между тем, он заслуживает величайшего внимания.

Задача настоящей статьи в том и заключается, чтобы оценить заслуги Руссо с методологической точки зрения.

II

Для решения любой задачи необходимы известные данные. Где же мне искать их? Я обращусь прежде всего и главным образом к учению Руссо о происхождении неравенства между людьми. Оно изложено преимущественно в сочинении, которое наш автор написал в ответ на поставленный дижонской академией в 1753 г. вопрос: откуда произошло неравенство между людьми, и оправдывается ли оно естествен-

ным законом? (Quelle est l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?).

В своей «Исповеди» Руссо рассказывает, как обдумывал он это сочинение. Он отправился на неделю в Сэн-Жермен, где и проводил все свое время в лесу.

«Там я искал, там я находил картину первых времен, история которых была безбоязненно набросана мною; я разоблачал мелкую ложь людей; я осмелился обнажить их природу, проследить ход времен и вещей, ее исказивших, и, сравнивая человека, созданного человеком (Руссо говорит: «L'homme de l'homme»), с человеком естественным, указать на его мнимое усовершенствование, как на истинный источник его бедствий. Моя душа, взволнованная этим чудным созерцанием, возвышалась к божеству, и, видя оттуда, что мои ближние, будучи ослеплены своими предрассудками, идут по пути заблуждений, несчастий, преступлений, я кричал им слабым голосом: «Безумцы, беспрестанно жалующиеся на природу, знайте, что все ваши бедствия происходят от вас самих!»

Совершенно ясно, что нельзя изучить первобытного человека, бродя в сэн-жерменском лесу и возносясь душой к богу. Чтобы представить себе картину первобытной человеческой культуры, недостаточно энтузиазма чувствительной души; нужно иметь хоть некоторые сведения об условиях жизни диких племен. Ввиду этого нет ничего легче, как осмеять Руссо и об'явить выводы, к которым он пришел, нистейшей фантазией. Впрочем, так по большей части и поступали еще со времен Вольтера, остроумно сказавшего, что Руссо вызвал у него желание убежать в лес на четвереньках. Но на самом деле в «Рассуждении о происхождении и основах неравенства между людьми» (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes)— несравненно более гениального, нежели смешного. Нечего и говорить, что невелик был тот запас сведений о жизни диких племен, который находился в распоряжении нашего автора. Об этих племенах вообще мало знали в XVIII ст. Впрочем, кое-что знали о них уже и тогда. Великие географические открытия нового времени вызвали к жизни довольно богатую литературу путешествий, из которой и почерпали свой материал писатели, толковавшие о первобытной культуре. Но, между тем как огромнейшее большинство таких писателей вполне довольствовалось в своих рассуждениях точкой зрения исторического идеализма, Руссо принадлежал к числу немногих избранных умов, чувствовавших ее неудовлетворительность.

Весьма распространенная тогда формула, в крайне сжатом виде выражавшая основной взгляд исторического идеализма, говорила: c'est l'opinion qui gouverne le monde (миром правит мнение.) А что такое мнение? «Я называю мнением,—отвечает Сюар,—результат всей массы распространенных в нации истин и заблуждений; результат, обусловливающий собою ее суждения, ее уважение или презрение, ее любовь или ненависть, ее склонности и привычки, ее недостатки и достоинства, словом—ее нравы. Это-то мнение и правит миром» [1]). Но это значит, что в основе мнения, правящего миром, лежит известная сумма распространенных «в нации» истин и заблуждений, т.-е., что взгляды являются последней причиной всего происходящего в человеческих обществах. Тому, кто, держась этой точки зрения, захотел бы представить себе и понять историю первобытной культуры, надо было бы прежде всего выяснить себе, каковы были взгляды «естественного человека». Но Руссо понимает, что если считать взгляды людей наиболее глубокой причиной общественного развития, то возникновение самих этих взглядов остается совершенно необ'яснимым. Он говорит, что из дикаря делают философа прежде, чем взглянуть на него, как на человека, и он чрезвычайно метко указывает, в чем заключается логическая ошибка, свойственная такому методу исследования. Если первобытные люди установили между собою такие, а не иные отношения по той причине, что у них были такие, а не другие общественные идеалы, то это, по его словам, значит, что для организации своего общества они воспользовались таким просвещением, которое само является лишь постепенно и только благодаря общественной организации [2]). Руссо находит, что писатели, занимавшиеся вопросом об естественном состоянии человека, подходили к нему совсем не с того конца, с какого надо подходить. «Одни, не колеблясь, приписывали человеку, находящемуся в таком состоянии, понятия о справедливом и несправедливом, не позаботясь спросить себя о том, должен ли он иметь таковые, и о том, было ли оно ему полезно. Другие говорили об естественном праве каждого располагать тем, что ему принадлежит, не об'ясняя, что понимают они под словом принадлежать. Третьи, приписав сильному власть над слабым, легко об'ясняли этим возникновение правительства, не принимая в расчет того времени, которое должно было пройти прежде, чем слова: власть, правительство могли получить понятный для людей смысл. Наконец, все, беспрестанно говоря

---

[1]) *Suard,* Mélanges de Littérature. Paris, An XII, t. III, p. 400.

[2]) «De l'inégalité», préface, стр. 23 и 25. Изд. «Bibliothèque nationale»

о потребностях, жадности, угнетении, желаниях и гордости, приурочивали к естественному состоянию идеи, заимствованные ими в обществе. говоря о диком человеке, они рисовали гражданского человека» [1]).

Мы скоро увидим, какой особенный и, по-своему, весьма значительный, хотя далеко не всегда правильный, смысл имеет у Руссо это столь важное в его глазах противопоставление гражданского человека (l'homme civil) дикому (l'homme sauvage). Но прежде я предложу читателю остановиться вместе со мной на этих, как нельзя более характерных для метода Руссо, упреках по адресу «философов».

Некоторые философы предполагали, что в естественном состоянии каждый имеет право сохранять то, что ему принадлежит. Но что же именно,—спрашивает наш автор,—принадлежит человеку в естественном состоянии? Принадлежность данной вещи данному человеку предполагает институт собственности. Имеем ли мы право предполагать его в естественном состоянии? Если — да, то откуда он взялся? Те, по мнению которых институт собственности возник оттого, что первобытные люди сочли его полезным, произвольно и ошибочно представляют себе таких людей мыслителями, устраивающими свою жизнь сообразно своим теоретическим убеждениям. Притом же они забывают спросить себя, как могли люди убедиться в пользе, приносимой институтом собственности прежде, чем он возник. Подобную же ошибку делают и те философы, которые, рассуждая об естественном человеке, приписывают ему понятия о справедливости и несправедливости. Что такое справедливость? Римские юристы говорили: быть справедливым значит отдавать каждому то, что ему принадлежит. Но это опять возвращает нас к вопросу о том, что же именно принадлежит человеку в естественном состоянии. «Отдавать каждому то, что ему принадлежит, — справедливо замечает Руссо,—можно только там, где каждый что-нибудь имеет» [2]). Наконец, иное дело физическое превосходство сильного над слабым, а иное дело политическая власть правителей над теми, которыми они управляют. В естественном состоянии один человек, разумеется, может обладать большей физической силой, нежели другой. Руссо в голову не приходит оспаривать это. Но, во-первых, он находит, что, когда исследователи старались представить себе те последствия, которые должны были вызываться физическим неравенством между людьми, они рисовали картину, в которой отражалось цивилизованное общество, осно-

[1]) Там же, стр. 31.

[2]) «De l'inégalité», стр. 100.

ванное на имущественном, а не на физическом неравенстве, т.-е. опять-таки смешивали гражданского человека с естественным. Во-вторых, он и тут видит несостоятельность идеалистического взгляда на историю, об'ясняющего ход развития общественно-политических *отношений* ходом развития общественно-политических *понятий*. Он замечает, что должно было пройти много времени прежде, нежели у людей возникли понятия о правительстве и о власти. Откуда же они взялись? Ясно, что для возникновения названных понятий необходима была наличность таких отношений между людьми, происхождение которых не может быть об'яснено этими понятиями.

Все эти совершенно верные соображения заставляют нашего автора направить свою мысль по другому пути. Он решительно отказывается видеть в естественном человеке мудреца, поступки которого определяются его взглядами [1]). Правда, в своем «Рассуждении» он тоже признает, что неравенство росло и крепло благодаря «развитию наших способностей и успехам человеческого ума» (développement de nos facultès et des progrès de l'esprit humain) [2]). Но в том-то и дело, что успехи ума и развитие способностей не имеют, в его глазах, значения самой главной причины общественного развития, т.-е. причины, лежащей глубже всех прочих. Целью своего исследования он ставит определение тех условий, которые вызвали успехи человеческого ума и развитие человеческих способностей. В этом и заключается его огромная методологическая заслуга. И с этой стороны он представляет собою редкое исключение между писателями XVIII в., чаще всего вполне удовлетворявшимися той поверхностной мыслью, что миром,—т.-е. развитием человечества, — правит мнение.

Тут он больше всего похож на Гельвеция, тоже чувствовавшего несостоятельность исторического идеализма. «Возможно, что усовершенствование наук и искусств, — говорил Гельвеций, — в меньшей степени является делом гения, нежели делом времени и необходимости. Это как будто подтверждается однообразным ходом научного развития во всех странах. В самом деле, если, как замечает Юм, все народы *научаются хорошо писать прозой лишь после того, как они приобретают*

---

1) «De l'inégalité», стр. 135.

2) Руссо превосходно говорит: «Il'y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent» (человеческий род давно уже перестал бы существовать, если бы его сохранение зависело только от рассуждений тех, которые входят в его состав) «De l'inégalité», стр. 73.

умение хорошо писать стихами, то мне кажется, что однообразный ход развития человеческого разума есть следствие некоторой общей и скрытой (Гельвеций говорит: глухой, sourde) причины» [1]).

Гельвеций сам сделал попытку [2]) определения тех причин, которыми вызываются успехи человеческих знаний по крайней мере на первых ступенях культурного развития. Она представляет собою один из интереснейших эпизодов в истории французского материализма XVIII века. Ниже мы будем иметь случай кое в чем сравнить ее с аналогичной попыткой Руссо.

III

Гельвеций задумывался, как мы только что видели, о значении *необходимости* в ходе развития просвещения. У Руссо причины, вызвавшие развитие знаний, называются *случайными*. Но он называет их случайными лишь в том смысле, что они лежат не в человеке, а вне его. Поэтому взгляд Руссо в этом случае на самом деле очень близок ко взгляду Гельвеция.

Подобно Гельвецию, Руссо думает, что успехи знаний везде вызывались нуждами людей. Так, например, в Египте науки и искусства обязаны своим происхождением и распространением разлитиям Нила; в Греции песчаная и скалистая почва Аттики была более благоприятна для них, нежели плодородная почва Спарты. «Вообще народы севера,— говорит Руссо, — больше занимаются промышленностью, нежели народы юга, — потому что им труднее обойтись без нее; можно подумать, что природа стремится таким образом уравнять вещи, сообщая умам то плодородие, в котором она отказывает почве» [3]).

В естественном состоянии люди удовлетворяют свои нужды, пользуясь готовыми дарами природы. Но, по мере того, как размножается человеческий род, дары эти становятся относительно более редкими. Лишения заставляют людей искать новых способов поддержания жизни. Одно за другим являются разные изобретения. На берегах морей и рек люди изобретают орудия рыбной ловли и становятся рыболовами. В лесах они придумывают лук и стрелы и делаются охотниками и воинами.

---

[1]) Oeuvres complètes d'Helvétius. «De l'homme». A Paris MDCCCXVIII, стр. 186, примечание. Курсив Гельвеция.. Сравни также стр. 110, 196 (примечание) того же тома.

[2]) Смотри о ней в моей книге: «Beiträge zur Geschichte des Materialismus». Stuttgart 1896 [Сочинения, т. VIII].

[3]) «De l'inégalité», стр. 50.

В холодных странах они носят шкуры убитых ими животных. Гроза, извержение огнедышащей горы или какой-нибудь другой счастливый случай знакомит их с огнем, который дает им новое средство борьбы с зимним холодом. Сперва они сохраняют огонь, потом добывают его и, наконец, пользуются им для приготовления пищи. Это обращение человека с вещами, не похожими на него самого, а также и одна на другую, мало-по-малу вызывает в его уме представление об их взаимных отношениях. Так вызывается у него что-то вроде размышления. Благодаря этому постепенно увеличивается его превосходство над животными. И хотя одни из них обладают большей физической силой, а другие большей быстротой бега, однако, он современем делается хозяином одних и бичом других. Эти первые успехи ставят его в такое положение, в котором ему все легче и легче делать новые. «Чем больше прояснялся ум, — говорит Руссо, — тем больше совершенствовалась промышленность» [1]). Скоро человек уже перестал спать под деревьями или в пещерах; он научился делать каменные топоры и строить хижины. Этим успехом техники вызван был, по мнению Руссо, первый великий переворот во взаимных отношениях людей: возникновение семьи. А за этим успехом не могли не последовать другие. Весьма нелегко решить теперь, как ознакомились люди с железом и научились его употреблению. Трудно предположить, что они узнали его благодаря какой-нибудь счастливой случайности, так как железная руда находится обыкновенно в пустынных, лишенных растительности местах. Природа, по замечанию Руссо, как будто старается скрыть от нас роковой секрет употребления железа [2]). В конце концов, наш автор и тут обращается к вулканам: какая-нибудь огнедышащая гора, извергая расплавленную металлическую массу, вызвала в человеческом уме первую мысль о возможности обработки металлов. Однако и это предположение кажется ему не очень вероятным, потому что наблюдения над вулканами могли вызвать указанную мысль лишь в таком развитом уме, каким вряд ли был ум естественного человека прежде знакомства его с металлами.

Как бы там ни было, человек научился их употреблению, и этот новый его огромный технический успех послужил, вместе с земледелием, причиной нового великого переворота во взаимных человеческих отношениях: возникновения государства. Обработка металлов и земледелие создали цивилизацию. Американские дикари не занимались земледелием

---

1) «De l'inégalité», p. 90.
2) «De l'inégalité», p. 98.

и не обрабатывали железа; они остались дикарями. Некоторые другие народы знали одно из этих практических искусств, не зная другого; они остались варварами. «И, может быть, одной из тех главных причин, по которым европейская цивилизация является если не самой ранней, то самой устойчивой и самой высокой, послужило то обстоятельство, что она одновременно и наиболее изобилует железом и обладает почвой, наиболее удобной для возделывания хлебов» [1]).

Земледелием неизбежно вызывается возникновение частной собственности на землю, а с нею и целый ряд других правовых учреждений, до государственных включительно. Руссо повторяет вслед за Гроцием, что греки называли Цереру законодательницей, желая этим сказать, что раздел земли в частную собственность вызвал новый род права, не похожего на право естественное [2]).

Изо всего этого очень хорошо видно, что под «случайными» причинами успехов знания Руссо действительно понимает те, которые приурочиваются не к природе человека, а к окружающей его обстановке и прежде всего — к географической среде. Именно от свойств географической среды зависит, по его теории, например, то обстоятельство, что одни племена живут охотой, а другие рыбной ловлей. Те же свойства вызывают в последнем счете остальные успехи техники: обработку металлов, земледелие и т. д. Если европейская цивилизация выше и устойчивее всех других, то и это об'ясняется, как мы видели, природой европейского материка. Свойства всякой данной географической среды до известной степени случайны по отношению к природе попадающего в нее человека. Он мог попасть,—и действительно попадает в других случаях,—в географическую среду, обладающую совершенно другими свойствами. Но не говоря уже о том, что свойства географической среды вовсе не *случайны* сами по себе,—так как составляют *необходимое* следствие геологической истории данной местности, — их влияние на человека имеет решительно все признаки необходимости. Он не может не бороться за свое существование, а в борьбе за него он не может не пользоваться теми средствами, которые предоставляет в его распоряжение данная местность. Ведь не чем иным, как свойством географической среды, обусловливается то, что человек в одном месте делается охотником, а в другом — рыболовом. Это отнюдь не значит, разумеется, что географическая среда — все, а человек — ничто. Деятельная роль принад-

---

1) «De l'inégalité», p. 97—98.
2) «De l'inégalité», p. 100—101.

лежит не географической среде, а человеку. И в каждое данное время человек только в известной мере способен использовать те средства существования, которые предлагает ему природа обитаемой им местности. Мера эта определяется высотой его умственного развития. Руссо очень хорошо понимает и превосходно оттеняет это. Но мы уже видели, что каждый новый шаг по пути умственного развития человека обусловливается известным предварительным успехом, — или известными успехами, — техники. А это значит, что, по теории Руссо, не сознание человека определяет собою его бытие, а его бытие определяет собою его сознание. Это означает в то же время, что процесс человеческого развития имеет законосообразный, т.-е. необходимый, а не случайный характер. А все это, вместе взятое, показывает, что, неудовлетворенный *идеалистическим* взглядом на историю, наш автор сделал много очень больших шагов в направлении к историческому *материализму*. В своем об'яснении процесса развития человеческой культуры Руссо выступает как один из самых замечательных предшественников Маркса и Энгельса, а еще того более — американца Моргана, автора известной книги «Ancient society».

В философии он был непримиримым врагом материализма. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать хотя бы его «Profession de foi du vicaire savoyard» (Вероисповедание савойского священника) По своим философским взглядам он, несомненно, идеалист, хотя,— как это показывает то же «Вероисповедание савойского священника»,—его философский идеализм не отличается стройностью и не достаточно продуман. Но у этого идеалиста сложился несравненно более материалистический взгляд на историю, чем у ненавистного ему материалистического кружка «гольбаховцев». Я прошу читателя заметить, что я вовсе не утверждаю, будто Руссо совершенно последователен в своем материалистическом об'яснении истории. Он и тут нередко возвращается к идеализму. Так, например, ему очень трудно отказаться от того противопоставления свободы необходимости, которое играет большую роль в рассуждениях всех идеалистов, за исключением таких великанов, как Шеллинг или Гегель. Хотя и «безбоязненно набросанная» им картина человеческого развития изображает его как необходимый процесс, но Руссо любит повторять, что процесс этот мог бы отчасти изменить свое направление или, по крайней мере, значительно замедлиться, если бы люди того захотели. Лишь очень редко подобные повторения сопровождаются у него нерешительными оговорками на ту тему, что при данных обстоятельствах люди не могли захо-

теть поступить иначе, чем они поступили. Вот одна, я думаю, самая замечательная, из оговорок этого рода.

Вторая часть разбираемого «Рассуждения» Руссо начинается знаменитым замечанием, что тот человек, который, окопав и огородив данный участок земли, сказал: «это мое», был настоящим основателем гражданского общества. После этого замечания Руссо горячо восклицает: «От скольких преступлений, войн, убийств, бедствий и ужасов предохранил бы людей тот, который, вырвав колья и засыпав канаву, сказал бы себе подобным: не слушайте этого обманщика; вы пропадете, если позабудете, что плоды принадлежат всем, а земля никому!». В этой горячей тираде, за которую готовы были признать Руссо анархистом, если не социалистом, ярко выражается указанная склонность его противопоставлять необходимости свободу. Мы уже знаем, что, по его учению, право собственности явилось как необходимый результат развития производительных сил человека: обработки металлов и земледелия. Мы помним, как Руссо повторял вслед за Гроцием, что греки недаром называли Цереру законодательницей. А теперь ему приходит в голову, что события пошли бы совсем в другом направлении, и Церера не имела бы повода издавать свои законы, если бы какой-нибудь благонамеренный человек захотел воспротивиться учреждению собственности, т.-е. если бы сила свободы восстала против силы необходимости. Однако сейчас же за этим у Руссо возникает сомнение в возможности восстания одной силы против другой. Он продолжает: «Но, по всей вероятности, дело уже находилось тогда в таком положении, что не могло итти так, как шло прежде [1]) и т. д. Другими словами, по всей вероятности, при тогдашних обстоятельствах никто не мог захотеть воспротивиться учреждению собственности, а если и мог захотеть, и в самом деле хотел, то не имел достаточно силы для того, чтобы одолеть ее сторонников. То же можно было бы, пожалуй, выразить еще иначе: по всей вероятности, при тогдашних обстоятельствах людям естественно было желать учреждения частной собственности, т.-е., по всей вероятности, в направлении воли тогдашних людей выразилась именно сила тогдашней необходимости. Эта новая формулировка той же самой мысли имела бы то большое преимущество, что разрешила бы антиномию свободы и необходимости. Именно так разрешилась она великими идеалистами Шеллингом и Гегелем (да еще Лейбницем). Но Руссо не доходит до разрешения антиномии. У него есть только предчувствие воз-

[1]) «De l'inégalité», p.p. 81—85

можности разрешить ее. Да и это предчувствие, так заметно обнаружившееся в только что указанной оговорке, является у него довольно редко. По большей части он не только оставляет неразрешенной антиномию свободы и необходимости, но и строит на ней свои соображения о желательном ходе дальнейшего общественного развития. В чисто философских вопросах он никогда не мог возвыситься над поверхностным идеализмом. Но когда этот поверхностный идеалист задумывается о движущих причинах культурного развития, он, несмотря на отдельные отклонения в сторону идеализма, рассуждает, как материалист, и в своих рассуждениях нередко показывает себя поистине гениальным человеком. Изо всех материалистов XVIII века только Гельвеций может быть в этом отношении поставлен рядом с Руссо, но и тот уступает ему в силе мысли.

IV

Отклонения в сторону идеализма, конечно, нарушали стройность материалистических соображений Руссо в его «Рассуждении о происхождении неравенства». Его неумение справиться с антиномией свободы и необходимости вносило в эти соображения элемент непоследовательности. Приведенная выше оговорка по поводу возникновения частной собственности показывает, что иногда он не чужд был смутного сознания наличности этого элемента и желания если не устранить его, то хотя бы ослабить. Однако совсем не здесь лежала та главная трудность, которая наделала больше всего хлопот нашему автору в его ошибочном представлении об «естественном человеке».

Его «естественный человек» — самый крайний индивидуалист. Он живет «один» (seul) и потому не имеет ни малейшего представления о каком бы то ни было общественном союзе. Семья так же отсутствует в естественном состоянии, как и государство. Такой взгляд Руссо на естественного человека отнюдь не был исключительным для его времени. Писатели XVIII века,—по примеру своих предшественников XVII столетия,—очень часто принимали крайний индивидуализм за точку исхода в развитии культуры. Этим в весьма значительной степени об'ясняется тот общеизвестный факт, что в своих рассуждениях они охотно апеллировали к естественному состоянию человека. Так как в этом состоянии не существовало, по их предположению, никаких общественных союзов, то они думали, что, сравнивая с ним «гражданский» быт, они легко могут определить сильно интересовавшую их роль общественных отношений в развитии свойств человеческой природы. В своем ответе известному

Шарлю Боннэ, сделавшему несколько критических замечаний по поводу «Рассуждения о происхождении неравенства» и, между прочим, сказавшему, что общественная жизнь есть необходимый результат человеческой природы, Руссо говорит: «Я прошу вас не забывать, что, по-моему, жизнь в обществе так же естественна для человеческого рода, как старческое одряхление для индивидуума... вся разница в том, что старость вытекает единственно из природы человека, между тем как общественный быт вытекает из природы человечества не непосредственно, как утверждаете вы, но, как это доказано мною, лишь благодаря некоторым внешним обстоятельствам, которые могли быть и могли не быть» [1]). Нельзя ярче выразить то убеждение, что человек вовсе не предназначен природой исключительно для общественной жизни: общество возникает лишь в период старости человеческого рода. Но именно это-то убеждение и ставило Руссо перед непреодолимыми теоретическими трудностями. Вот одно из них.

Язык есть необходимое, хотя и недостаточное условие успехов человеческого разума. Но «естественный человек» живет, как мы слышим от Руссо, один, не имея никаких сношений с себе подобными. Поэтому у него нет ни нужды в языке, ни возможности когда-нибудь возвыситься до членораздельной речи. Откуда же взялась у него такая речь? Чем вызвано было возникновение языка?

Руссо долго и напрасно бьется над этим вопросом. В конце концов он почти готов признать свое неумение справиться с ним и об'явить, что «языки не могли родиться и утвердиться чисто человеческими средствами» (naître et s'établir par des moyens purement humains) [2]). Это напоминает де-Бональда, впоследствии (в эпоху реставрации) учившего, что язык дан людям богом. Если, намекая на какие-то не «чисто» человеческие причины возникновения языка, наш автор имел в виду нечто подобное тому об'яснению, которое дал впоследствии де-Бональд, то, при своем проницательном уме, он не мог не сознавать, что в сущности оно ровно ничего не об'ясняет. Вероятно, это сознание и принудило его предоставить другим исследователям решать, что для чего нужнее: существование общества для «установления языков» (l'institution des langues), или же существование языков для возникновения общества [3]).

---

[1]) Этот ответ Шарлю Боннэ, возражавшему Руссо под именем Филополиса, напечатан в приложении к цитируемому мною изданию «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité». (Lettre de J.-J. Rousseau à M. Philopolis.) Указанное место находится на стр. 184.

[2]) «De l'inégalité», p. 63.

[3]) Ср. «De l'inégalité», p. 63.

Когда-то был совершенно неразрешим вопрос о том, что чему предшествовало:—курица яйцу, или же яйцо курице. Он оказался разрешимым, — и притом весьма легко разрешимым, — лишь с тех пор, как биология усвоила себе точку зрения развития. Но принятая Руссо гипотеза крайнего индивидуализма «естественного человека» подчас делала для него эту точку зрения совершенно недоступной. Если мы вспомним, что именно в вопросе развития, — т.-е. собственно в вопросе о причинах, определивших собою ход развития человеческого общества,—с особенной силой сказалась гениальность нашего автора, то мы должны будем признать, что названная гипотеза наделала ему много больших бед.

Заметьте, что именно у него выходит. Он с изумительною ясностью рассуждает о причинах общественного развития, не выяснив предварительно, как могли вступить в действие эти причины. Это кажется странным, но это действительно так. Он не об'ясняет, как мог сделать «естественный человек» хотя бы самые незначительные шаги в области культуры. Да и невозможно об'яснить это, считая его таким крайним индивидуалистом, каким он изображен у Руссо.

Вполне понятно, что на морских берегах люди становятся рыболовами, а в лесах охотниками. Но, когда мы говорим теперь о диких охотниках или рыболовах, мы непременно представляем себе, что они живут обществами.

Для нас вопрос может быть только в том, каково устройство их первобытных обществ, и каким образом оно явилось в результате свойственного им способа добывания пищи [1]). Но в глазах Руссо возникновение общества является признаком старческого одряхления человеческого рода. Поэтому племена охотников и рыболовов, несмотря на весьма низкий уровень своей культуры, могут стать предметом нашего исследования только тогда, когда речь пойдет у нас о старости человечества. Еще более применимо это замечание к той совершенно правильной догадке Руссо, что необходимость регулировать периодические разлития Нила вызвала успехи техники и наук в Египте. Ведь очевидно,

[1]) Правда, и теперь встречаются исследователи, готовые об'явить дикаря большим индивидуалистом. Таким об'являет его, например, Карл Бюхер в своей книге «О происхождении народного хозяйства». Но Бюхер все-таки исключение (об его взгляде см. мои статьи: «Искусство у первобытных народов» и «Еще об искусстве у первобытных народов» [Сочинения, т. XIV] в сборнике «Критика наших критиков», СПБ. 1906). Мне потому пришлось опровергать там взгляд Бюхера на дикаря как на крайнего индивидуалиста, что этот ошибочный взгляд тесно связан у названного немецкого ученого с не менее ошибочным положением: «игра старше труда, а искусство старше производства полезных предметов».

что разлития Нила регулировались не тем «естественным человеком», который, согласно гипотезе Руссо, живет в полном одиночестве, не имея никаких сношений с другими людьми и не испытывая никакой нужды в таких сношениях. Указанные разлития регулировались «гражданским человеком», и притом «гражданским человеком», занимавшимся земледелием. Стало быть, как ни гениальны соображения Руссо о движущих причинах культурного процесса, ни одно из этих гениальных соображений не устраняет самой главной трудности, т.-е. не разрешает коренного вопроса о том, как же вообще мог начаться культурный процесс в то время, когда человек жил один. Сам Руссо говорит, что, если в это время делалось какое-нибудь изобретение, то оно оставалось никому не известным, кроме изобретателя, и умирало вместе с ним. «Не было ни воспитания, ни прогресса; напрасно множились поколения; каждое из них отправлялось от той же самой точки, и грубость первых времен сохранялась в течение столетий; человеческий род был уже стар, а человек все еще оставался ребенком» [1]).

Московская областная Центральная библ.

Если таково в самом деле было естественное состояние, если оно действительно харктеризуется тем, что в нем не было «ни воспитания», ни «прогресса», то остается непонятным, отчего оно прекратилось, т.-е. каким образом начался прогресс, хотя бы и самый медленный, едва-едва заметный. По теории Руссо, технический прогресс, — и притом весьма значительный, — необходимое предварительное условие возникновения общества. Стало быть, если невозможен технический прогресс, то невозможно и общество. Человеческий род стареет только в хронологическом смысле. В культурном же отношении он должен всегда оставаться молодым именно потому, что, как мы сейчас только слышали от Руссо, каждое поколение отправляется от той же самой точки.

V

Можно сказать, пожалуй, что первые шаги в направлении к выходу из естественного состояния сделаны были благодаря насилию. Хотя «естественные» люди и не имели никаких взаимных сношений, но все-таки же не могли по временам не сталкиваться между собою. Случайно столкнувшись со слабым, сильный человек мог подчинить его себе и тем самым приготовить первый камень для общественного здания с его классами угнетателей и угнетаемых, повелителей и подчиненных. Из-

[1]) «De l'inégalité», p. 79.

ЧИТАЛЬНЯ Московской Городской Центральной

вестно, что в очень многих философско-исторических учениях насилие играет роль ключа, с помощью которого отворяются чуть ли не все теоретические двери. Но Руссо был слишком проницателен для того, как мы уже видели, чтобы его могла удовлетворить апелляция к насилию. Он подвергает очень тонкому анализу понятие насилия и приходит к тому выводу, что то насилие, к которому апеллируют многие теоретики, желая об'яснить возникновение известных общественных отношений, само является только тогда, когда отношения эти уже имеются налицо. Физические и духовные различия между людьми несомненно существуют в естественном состоянии, но они далеко не так велики, по его словам, как в гражданском быту. «Легко видеть, — говорит он, — что довольно многие из тех различий между людьми, которые считаются естественными, порождены привычкой и различием образа жизни людей в обществе. Так, крепость и хилость темперамента, а равно и зависящие от них сила и слабость гораздо более обусловливаются суровым или изнеженным воспитанием, чем первоначальным состоянием организма. То же и с силою ума. Воспитание не только вызывает различие между образованными и необразованными умами, но по мере роста культуры все более увеличивает различие между первыми, потому что, если великан и карлик двинутся по одной и той же дороге, то каждый шаг, делаемый каждым из них, будет увеличивать расстояние между ними в пользу великана. Если принять в соображение поразительные различия в воспитании и в образе жизни, которые наблюдаются между различными сословиями гражданского общества, с однообразием и простотой того дикого животного состояния, в котором все питаются одинаковой пищей, ведут одинаковый образ жизни и делают одно и то же, то станет ясным, насколько разница между отдельными людьми должна была быть меньше в естественном состоянии, чем в обществе, и насколько естественное неравенство должно было увеличиться в человеческом обществе неравенством, вытекающим из учреждений» [1]). Угнетение слабого сильным несравненно более свойственно общественному быту, нежели естественному состоянию. Слово угнетение означает, что одни насильственно господствуют, а другие с сожалением видят себя вынужденными подчиняться всем их капризам. «Это как раз то, что я наблюдаю между нами, — говорит Руссо, — но я не вижу, как можно сказать это о дикарях, которым очень трудно было бы даже растолковать, что такое порабощение и что такое господство. Один человек

[1]) «De l'inègalitè», p. 80.

может отнять у другого те плоды, которые он собрал, ту дичь, которую он убил, ту пещеру, которая служит ему убежищем, но каким образом может он принудить его к повиновению? И каковы могут быть цепи зависимости между людьми, ничего не имеющими? Если меня отгонят от одного дерева, я поправлю свою беду тем, что пойду к другому; если меня беспокоят в данном месте, то кто помешает мне покинуть его? Или, может быть, найдется человек, обладающий значительно большей силой, чем я, и к тому же достаточно испорченный, достаточно ленивый, достаточно жестокий, чтобы вынудить меня добывать для него средства существования, в то время как сам он будет предаваться праздности. Но в таком случае он должен решиться не терять меня из виду ни на одну минуту и хорошенько связывать меня во время сна из опасения, чтобы я не бежал и не убил его; а это значит, что он должен был бы взять на себя труд гораздо больший, нежели тот, которого он хотел бы избежать, и который он возложил бы на меня. Но и при всем том, если только его бдительность ослабеет хоть на минуту, если какой-нибудь непредвиденный шум заставит его отвернуться, мне достаточно сделать двадцать шагов в лесу, чтобы мои узы оказались разорванными, а он навсегда лишился возможности снова встретиться со мною» [1]).

При этом исчислении причин, до крайности затрудняющих в естественном состоянии порабощение одного человека другим, Руссо забывает самую важную: труд человека, находящегося на низшей ступени дикости, так мало производителен, что уже одно это делает его порабощение экономически бесцельным и потому невозможным. Эксплоатация человека человеком становится возможной лишь тогда, когда производительные силы, находящиеся в распоряжении людей, достигают некоторой высоты. Вот почему рабство неизвестно у так называемых низших охотников. У них поработить, скажем, военнопленного — значит принудить его войти в тот кровный союз, с которым он воевал. Раз вступив,—хотя бы и насильственно,—в новый, прежде враждебный ему, кровный союз, военнопленный делается равноправным его членом. Поэтому, применяясь к указанной ступени, можно говорить не о *рабстве,* а только о ***принудительном сотрудничестве***. Но как бы там ни было, Руссо обнаружил удивительную ясность взора, доказывая, что порабощение сильного слабым предполагает существование известных

[1]) Там же, стр. 81—82.—Руссо очень верно говорит, что применительно к тому состоянию, где уже существует собственность, выражение: «богатый и бедный» гораздо более точно, чем выражение «сильный и слабый». (De l'inégalité, p. 111.)

общественных отношений или, что «невозможно поработить человека, не поставив его предварительно в такое положение, в котором ему нельзя обойтись без другого» [1]). Тут взор его глубоко проник в тайну эксплоатации одного общественного класса другим. Однако, чем глубже проникал взор его в эту тайну, чем лучше понимал Руссо несостоятельность ходячей теории насилия, тем труднее становилось для него об'яснить возникновение первых общественных союзов. Правда, он разрубил гордиев узел теоретических затруднений, со всех сторон облекавших этого вопрос, посредством ссылки на общественный договор. Но, во-первых, сама эта ссылка была изменой тому методу, которого наш автор хотел держаться, приступая к вопросу о происхождении неравенства между людьми. Она предполагала так много сознательности в действиях первобытных людей, что являлась повторением так метко указанной и так едко осмеянной Руссо ошибки «просветителей», т.-е. превращала дикаря в «философа», каким он не был и не мог быть. Во-вторых, общественный договор об'ясняет у нашего автора только возникновение *политического* союза, а его возникновению предшествует, по его теории, появление семьи. Откуда же берется эта последняя?

Руссо подробно оспаривает то мнение Локка, согласно которому нужда детей в уходе со стороны родителей делает неизбежным продолжительный союз мужчины с женщиной и тем кладет основу семьи. По мнению нашего автора, мужчина в естественном состоянии совсем не заботится о судьбе своего потомства, да и не может заботиться о нем по своей крайней непредусмотрительности. К тому же при отсутствии брака невозможно и решить, кто является отцом данного ребенка. Поэтому у мужчины нет никакого повода стремиться к продолжительному союзу с одной женщиной, а у женщин к такому же союзу с мужчиной. Вся диалектика Локка, говорит Руссо, не могла предохранить его от ошибки, сделанной Гоббсом и некоторыми другими исследователями. Им нужно было об'яснить известный факт, относящийся к этому «естественному состоянию», когда люди жили в одиночку и не имели никакого основания к тому, чтобы стремиться жить вместе, а они взглянули на этот факт с точки зрения нашего времени, которое отличается тем, что люди живут вместе и имеют все основания для этого [2]). Тут в словах Руссо, конечно, много справедливого. Его предшественники и современники действительно смотрели на жизнь дикарей с точки зрения обще-

[1]) Там же, стр. 82.

[2]) «De l'inégalité», p. 175. (Примечание 12-е.)

ственных отношений цивилизованного общества. Но, представляя себе первобытного дикаря крайним индивидуалистом, Руссо тоже изображает его жизнь в совершенно неправильном освещении. А главное, сам он оказывается не в состоянии найти достаточную причину возникновения семьи. Он говорит, что, научившись делать каменные топоры, люди стали строить себе хижины из ветвей и глины, и что это вызвало возникновение семьи. Но это очень неясно. Неизвестно, почему хижины должны были более благоприятствовать установлению прочных отношений между мужчиной и женщиной, нежели, например, те пещеры, в которых люди жили, по словам Руссо, прежде, чем взялись за постройку хижин. Наконец, говоря о возникновении семьи, Руссо повторяет ту самую ошибку, которую делали, по его справедливому замечанию, Локк, Гоббс и многие другие писатели: он смотрит на семейные отношения в первобытном обществе глазами цивилизованного человека, т.-е. думает, что, как только возникла продолжительная связь между мужчиной и женщиной, тотчас же образовалась *моногамическая* семья. Ту же ошибку делает он, и говоря о собственности: она сразу возникает у него в виде *частной* собственности.

В настоящее время все те трудности, которые оказались непреодолимыми для Руссо, давно уже устранены наукой о человечестве. Теперь мы знаем, что, по выражению Людвига Нуаре, «язык и жизнь разума вытекли из совместной деятельности, направленной к достижению общей цели, из первобытной работы наших предков»; нам известно, что, по выражению того же автора, человеческая деятельность дала содержание первоначальным корням языка [1]). Но для того, чтобы возможна была совместная работа наших отдаленных предков, они должны были жить не в одиночку, как это предполагал Руссо, а вместе, более или менее обширными группами. Этнология показывает, что они действительно жили такими группами. На эти группы падала и забота о детях, не способных собственными силами поддержать свое существование. Развитие семьи, несомненно, находилось и находится в теснейшей причинной связи с развитием собственности, которое, в свою очередь, определяется ростом производительных сил. Но первобытная семья совсем не похожа на семью моногамическую, которая была, по мнению Руссо, первым основанием общественности. Точно так же и имущественные отношения, существующие в первобытном обществе, коренным образом отличаются от имущественных от-

[1]) См. «Der Ursprung der Sprache», S. 331 und 369.

ношений, возникающих и развивающихся в эпоху цивилизации. Первобытный дикарь не индивидуалист, а коммунист. Читателю известен, может быть, рассказ о том цейлонском веддахе, который, получив от европейского путешественника монету, хотел разрубить ее на столько частей, сколько было членов в его кровном союзе. У «естественного человека», каким воображал его Руссо, не могло явиться такого намерения, потому что он жил в одиночку, а не в общине. Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание. Руссо показал себя истинно гениальным человеком, руководствуясь этим неоспоримым положением в своих догадках о вероятном ходе культурного развития. Но у него было мало сведений о человеческом «бытии» на самых низших ступенях культуры. Поэтому он составил себе совершенно неправильное представление об этом бытии и тем очень затруднил себе применение своего правильного метода к соображениям о самых первых шагах человечества в области культуры.

Интересно, что Гельвеций, по своему взгляду на историю культуры стоявший к Руссо гораздо ближе, чем какой-нибудь другой материалист XVIII столетия, не считал первобытного человека индивидуалистом. Он говорил, что, в своем качестве слабого животного, человек должен стремиться к соединению с другими людьми как для самозащиты от более сильных животных, так и для нападения на тех, которые сами служат ему пищей. «Отсюда, — замечал он, — происходят все правила, касающиеся охоты и рыбной ловли» [1]). Не мешает прибавить, что указанная мысль выражена у Гельвеция недостаточно ясно. При ее развитии он употребляет такие выражения, которые могут, пожалуй, дать повод думать, что первобытные люди соединяются в общества лишь после того, как население данной местности достигает известной степени густоты [2]). Писателю XVIII века гораздо легче было дойти до правильных догадок о движущих причинах культурного развития, чем нарисовать удовлетворительную картину «естественного состояния».

VI

У Руссо есть очень образное выражение: «забытые и потерянные дороги, которые должны были вести человека из естественного состояния в гражданское» [3]). Эти дороги не могли быть ни забыты, ни потеряны

[1]) Oeuvres complètes, v. II, p. 581.

[2]) См. примечание на той же странице.

[3]) De l'inégalité, p. 132.

по той, вполне достаточной, причине, что их никогда не было, как не было и такого состояния, в котором дикий человек жил совершенно один. Неудивительно, что Руссо, при всей его исключительной даровитости, не удалось вновь открыть эти дороги и начертить их в своей схеме культурного развития. Трудности, которые он создал сам себе своей гипотезой полного одиночества первобытного человека, были,—и могли быть,—только обойдены, а не превзойдены им, потому что задача, перед которой он очутился благодаря этой гипотезе, вообще не допускала никакого решения. Чтобы обойти эти трудности, ему поневоле пришлось удовольствоваться несколькими очень короткими и неясными соображениями. Тут он, в самом деле, мог показать себя в лучшем случае только хорошим стилистом. Но как только он прекращал свои напрасные поиски дорог, которые будто бы вывели человека из несуществовавшего состояния полного одиночества в состояние общественности; как только он переходил к причинам, определившим собою развитие *общественных* отношений, он обнаруживал замечательную глубину мысли и далеко опережал огромнейшее большинство своих современников.

Писатели XVIII века, по большей части, твердо верили во всемогущество законодательства. Они говорили: «C'est la législation qui fait tout» (все зависит от законодательства). А под законодательством они понимали прежде всего политическое законодательство, относящееся к государственному строю. Эта их вера во всемогущество законодательства была тесно связана с верой в то, что миром правит мнение: деятельность политического законодателя, не будучи всегда удачной, всегда является сознательной, так как всегда преследует известную цель, а сознательная деятельность человека зависит от его мнений. Вера во всемогущество законодательства была одним из многих выражений идеалистического взгляда на историю. Взгляд этот был сильно расшатан потрясающими событиями великой революции. Французские историки времен реставрации уже понимают, что ход общественных идей определяется ходом общественных отношений. Поэтому у них пропадает вера во всемогущество законодательства. Гизо говорит, что политические учреждения всякой данной страны являются *следствием* прежде, чем стать *причиной;* они сами возникают из состояния данного общества, сами зависят от «гражданского быта людей». Это взгляд, прямо противоположный взгляду XVIII столетия: политический строй данного общества вместо того, чтобы об'яснять собою его гражданский быт, сам об'ясняется этим бытом. И это гораздо более правильный взгляд, к которому в XVIII веке приближались только немногие вы-

дающиеся писатели. Руссо был в их числе. Хотя он тоже не прочь повторить иногда, что все зависит от законодательства (он повторяет это, между прочим, в «Исповеди») [1], но в своем «Рассуждении о происхождении неравенства между людьми» он выступает предшественником французских историков времен реставрации. Возникновение собственности предшествует у него возникновению государства, т.-е., иначе сказать, гражданские, имущественные отношения между людьми об'ясняют собою их политические отношения. «Различные формы правительства, — говорит он, — вытекают из больших или меньших различий того состояния, в котором находились люди в момент их возникновения» [2]. Чем больше было равенства в этом состоянии, тем ближе было возникшее государство к *демократии;* и, наоборот, чем меньше было в нем равенства, тем больше приближалось государственное устройство к *монархии,* проходя через *аристократию.*

Государство обязано своим происхождением неравенству между людьми, вызванному развитием производительных сил. Но раз возникнув, оно с своей стороны служит источником неравенства. Политические учреждения, являющиеся *следствием* данных отношений собственности, воздействуют на эти отношения, становятся *причиной* их дальнейших изменений, увеличивают расстояние между богатыми и бедными. Так говорит Руссо. Отсюда видно, что он прекрасно понимал обратное действие «политики» на лежащую в ее основе «экономику». Можно даже сказать, пожалуй, что он склонен был преувеличивать это действие. Яркими красками изображая рост неравенства в цивилизованном обществе, он как будто приурочивает его более к политическим привилегиям, чем к экономическим отношениям. В нем виден здесь писатель дореволюционной Франции, в которой наверху общественной лестницы всегда стояли только лица, обладавшие политическими привилегиями. Но эта легкая аберрация не помешала Руссо превосходно понимать внутреннюю логику политической жизни общества, разделенного на классы. Недаром Энгельс в своем Анти-Дюринге называет его превосходным диалектиком.

Не менее далеко уходит Руссо от огромного большинства своих современников и во взгляде на человеческую природу. Они принимали эту природу за неизменную и полагали, что «законодательство» стано-

[1] И не только в «Исповеди». В статье о политической экономии Руссо говорит: «Несомненно, что с течением времени народы становятся тем, что хочет сделать из них правительство».

[2] «De l'inégalité», p. 123.

вится тем более «совершенным», чем больше «законодатель» прислушивается к ее требованиям. Совершенно так же смотрели и социалисты-утописты XIX века. Каждый из них клал в основу своей системы то или другое представление о человеческой природе. Сообразно такому представлению каждый из них строил свою утопию. Только основатели научного социализма устранили это ошибочное воззрение, указав на то, что природа человека меняется по мере того, как совершается его общественное развитие. Руссо тоже понимает изменчивость человеческой природы. По его словам, душа человека, его страсти, постепенно изменяясь, приходят к тому, что приобретают как бы другую природу. Человеческий род одной эпохи не похож на человеческий род другого времени. Если Диоген не нашел человека, то лишь потому, что искал между своими современниками человека другого исторического периода [1]). «Дикий человек совсем не похож на цивилизованного, и то, что составляет блаженство одного, привело бы в отчаяние другого» [2]). Естественным следствием этого убеждения в изменчивости человеческой природы явилось у Руссо недоверие к отвлеченным решениям нравственных вопросов. Он говорит, что «бесчисленное множество вопросов нравственности и политики, остающихся неразрешимыми для философов, может быть решено лишь тогда, когда мы взглянем на них с точки зрения «медленного изменения вещей» (lente succession des choses). Это — уже знакомый нам метод об'яснения сознания бытием.

И надо сказать, что гениальность Руссо особенно ярко проявляется в его рассуждениях о социальной психологии. Тут уже не может быть речи о том, что его идеи устарели. Относящиеся сюда рассуждения его до сих пор могут быть очень и очень поучительны для людей, не вполне усвоивших себе материалистический взгляд на общественную жизнь и смущаемых идеалистическими предрассудками. А имя таких людей легион. Тому, кто захотел бы ознакомиться с гениальными взглядами Руссо на психологию общества, — т.-е., точнее говоря, на психологию общества, разделенного на классы,—непременно надо, кроме сочинения «О происхождении неравенства между людьми», прочитать еще его статью о политической экономии, впервые напечатанную в пятом томе знаменитой энциклопедии Дидро и д'Аламбера. Содержание этой статьи почти не имеет прямого отношения к *политико-экономическим* вопро-

[1]) Ср. «De l'inégalité», p. p. 132—133.

[2]) Там же, стр. 133. В этом отношении Руссо опять напоминает Гельвеция Ср. главу «Des changements survenus dans le caractère des particuliers» в 4-м отделе соч. «De l'homme», Oeuvres complètes d'Helvétius, p. p. 209—210

сам; но оно очень важно с точки зрения *социологии* и преимущественно социальной психологии. Руссо занимается главным образом диалектикой общественных понятий и нравов. Исключительной целью верховной власти в государстве служит общественное благо. То же благо есть цель, к которой стремится общая воля. Каждому члену государства общая воля,—воля всего народа,—служит критерием справедливости и несправедливости. Однако в обществе, население которого подразделяется на различные слои, имеющие различные интересы, отдельному человеку не так-то легко узнать общую волю. Подобное общество состоит как бы из многих малых обществ, и каждое из них, имея свои особые интересы, имеет *свою* обусловленную этими интересами волю. Воля каждого есть общая воля по отношению ко всем его членам; в то же время она есть частная воля по отношению к большому обществу: она выражает собою не общий интерес большого общества, а частный интерес малого. Поэтому поступок, совершенно справедливый с точки зрения малого общества, может быть совершенно несправедливым с точки зрения большого, а человек, хороший с точки зрения одного класса, может быть плохим с точки зрения всенародной. Богомольный священник или храбрый солдат может оказаться, по словам Руссо, плохим гражданином [1]). Руссо убежден, что с помощью этих простых и ясных принципов чрезвычайно легко об'ясняются все противоречия в поведении членов общества, разделенного на классы. Если человек ведет себя вполне честно в одном отношении и в то же самое время поступает бесчестно в другом; если он попирает ногами самые священные свои обязанности и в то же самое время жертвует жизнью для исполнения каких-нибудь весьма сомнительных обязательств, то это значит, что он принимает частное благо своего малого общества за общее благо большого. «Безумно было бы надеяться, — прибавляет автор, — что те, которые являются господами положения, предпочтут какой-нибудь другой интерес своему собственному [2]). Таким образом, господа положения (les maîtres) могут быть альтруистичными в пределах своего малого общества, но непременно покажут себя эгоистами по отношению к народу. После всего сказанного это само собою понятно: интересы народа будут нарушены теми, которые заинтересованы в их нарушении.

[1]) Все ссылки на статью Руссо о политической экономии будут относиться у меня к IV тому полн. собр. соч. Руссо, изданному в 1839 г. в Париже. Замечание о храбром солдате, могущем оказаться плохим гражданином, находится на 225 стр. указанного тома.

[2]) Там же, стр. 226.

Но и сам народ может явиться нарушителем своих собственных интересов. Для этого ему достаточно по ошибке принять частный интерес данного малого общества за общий интерес большого, т.-е. за свой собственный» [1]). Это тонкое замечание Руссо проливает яркий свет на психологию низших классов, находящихся под влиянием высших. Пока низший класс не освободится от такого влияния, его воля будет, как и всегда, направлена на общее благо, а его действия, внушаемые интересами «господ положения», будут направляться на защиту этих интересов, т.-е итти вразрез с общим благом, которое есть его собственное. Это противоречие может быть устранено только развитием сознания низшего класса. Убедившись в том, что «господа положения» заинтересованы в нарушении общего блага, низший класс перестанет поддерживать их, т.-е. нарушать свои собственные интересы. Таким образом у нас выходит, что действия низшего класса тем более соответствуют общему благу, чем более растет его классовое сознание. О высших классах этого сказать нельзя. Чем лучше сознают они свой классовый интерес, тем больше их действия противоречат интересам целого, тем эгоистичнее они становятся.

VII

Что же нужно сделать для того, чтобы поведение отдельных общественных классов, слоев и групп не противоречило интересам всего общества? Понятно — что! Нужно устранить противоречие частных интересов этих классов, слоев и групп с общими интересами целого. Руссо выражает это другими словами: «Если вы хотите,—говорит он,—чтобы исполнялась общая воля, постарайтесь согласить с нею все частные воли». В совпадении частных воль с общей волей состоит, по мнению Руссо, вся общественная добродетель. Согласно с этим, необходимое условие исполнения общей воли формулируется у него словами: «сделайте так, чтобы царствовала добродетель» [2]). Недостаточно сказать гражданам: «будьте хорошими»; надо научить их быть хорошими, а научить их этому нельзя иначе, как поставив их в такое положение, в котором их частные интересы перестали бы противоречить один другому, равно как и общему благу. Таким образом «добродетель» Руссо имеет прежде всего социально-политический характер. В этом случае наш автор совсем не расходится с «гольбаховцами» и вообще с наиболее

---

1) Там же, та же страница.
2) Там же, стр. 231.

передовыми французскими писателями XVIII столетия. Все эти писатели подходили к вопросу о добродетели со стороны общественных отношений, и все они утверждали, что для исправления людей необходимо улучшение общественного строя. Поэтому Маркс говорил впоследствии, что выводы французского материализма легли в основу учения социалистов XIX века [1]). Но по этому же можно судить и о глубокомыслии господ, старательно распространяющих теперь смешную выдумку о сходстве взглядов Руссо с взглядами гр. Л. Толстого. Учение Руссо и французских материалистов XVIII столетия о «добродетели» вполне совпадает с тем принципом, что не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание [2]). Наоборот, все учение Толстого строится на том убеждении, что не бытие определяет собою сознание, а сознание бытие. Это очень хорошо видно хотя бы из следующих строк телеграммы, посланной (18 ноября 1904 г.) Л. Н. Толстым в редакцию газеты: «The North American», в ответ на ее телеграфный же запрос об освободительном движении в России: «Истинное социальное улучшение может быть достигнуто только религиозным, нравственным совершенствованием всех отдельных личностей. Полити-

---

[1]) «Если человек черпает все свои ощущения, знания и т. д. из внешнего мира и из опыта, приобретаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий его мир, чтобы человек получал из этого мира достойные его впечатления, чтобы он привыкал к истинно человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком. Если правильно понятый личный интерес есть основа всякой нравственности, то надо, стало быть, позаботиться о том, чтобы интересы отдельного человека совпадали с интересами человечества. Если человек не свободен в материалистическом смысле этого слова, т.-е., если его свобода заключается не в отрицательной способности избегать тех или других поступков, а в положительной возможности проявления своих личных свойств, то надо, стало быть, не карать отдельных лиц за их преступления, а уничтожить противообщественные источники преступлений и отвести в обществе свободное место для деятельности каждого отдельного человека. Если человеческий характер создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать эти обстоятельства достойными человека.

«Фурье выходит непосредственно из учений французского материализма. *Бабувисты* были грубыми, нецивилизованными материалистами; но и более развитой коммунизм отправляется прямо от французского материализма». См. Приложение 1 е к моему переводу брошюры Энгельса «Л. Фейербах», Петерб. 1905, изд. Львовича.

[2]) Но, совпадая с ним, оно не вполне покрывает его собою. Этим об'ясняется, почему французские материалисты могли, проповедуя свое материалистическое учение о «добродетели», держаться в то же время идеалистического взгляда на историю. О противоречиях французского материализма смотри в 1-й гл. моей книги: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (Сочинения, т. VIII).

ческая же агитация, ставя перед отдельными личностями губительную иллюзию социального улучшения посредством изменения внешних форм, обыкновенно останавливает истинный прогресс, — что можно заметить во всех конституционных государствах: Франции, Англии, Америке» [1]). Отождествлять взгляды Руссо со взглядами Толстого можно только, не понимая ни тех, ни других. Почти так же смешны уверения вроде того, что «Жорж Занд, несомненно, является самой непосредственной и самой талантливой ученицей Руссо» [2]), или, что «родство этих двух умов»,—т.-е. ума Жорж Занд и ума Руссо, — было совершенно «полным» [3]). Жорж Занд разделяла только некоторые настроения и некоторые отдельные положения Руссо, а по характеру своего ума вряд ли была ближе к нему, чем российский историограф Карамзин, тоже, как известно, разделявший некоторые его отдельные положения и некоторые его настроения: любовь к природе, к «щастливым швейцарам» и т. п. Антуан Гийо основывает свою мысль о родстве ума Руссо с умом Жорж Занд на том соображении, что «как и для Руссо, для Жорж Занд любовь и чувство природы были источниками самого глубокого вдохновения» [4]). Руссо в самом деле любил природу и глубоко чувствовал ее, но до последней степени странно думать, что его любовное отношение к природе составляет главную отличительную черту его ума. Энгельс гораздо лучше охарактеризовал этот ум, сказав, что Руссо принадлежал вместе с Дидро к числу немногих диалектиков XVIII века. «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми» является блестящей попыткой приложения диалектики к анализу причин исторического движения человечества.

Царство «добродетели» было бы также и царством равенства. Руссо не верит в возможность полного восстановления равенства. Он готов довольствоваться лишь некоторым приближением к нему. Он хотел бы, чтобы для каждого члена общества «работа всегда была необходимой и никогда не была излишней» (le travail soit toujours nécessaire et ne soit jamais inutile) [5]). Одна из главнейших задач правительства состоит, по его мнению, в том, чтобы «предупреждать возникновение край-

---

[1]) См. статью *Веры Л.*, Встречи с Л. Н. Толстым. «Современник», апрель 912 г., стр. 182—183.

[2]) См. статью *Антуана Гюйо*, Влияние Ж.-Ж. Руссо на женщин, «Запросы жизни», 1912 г., № 33, стр. 1892.

[3]) Там же, стр. 1893.

[4]) Там же, та же страница.

[5]) Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau. Том IV, стр. 240.

него имущественного неравенства» [1]). Те, которые считали Руссо врагом собственности, ошибались не меньше, чем ошибаются те, которые сближают его теперь с Толстым или с Жорж Занд. Он категорически заявляет: «Достоверно, что право собственности есть самое священное изо всех прав граждан, и что в некоторых отношениях оно важнее, чем даже свобода» [2]). Несколько ниже он называет собственность основой общественного договора (le fondement du paste social) [3]). Каутский совершенно прав, говоря, что теории Руссо «отнюдь не были коммунистическими, хотя и могли показаться такими поверхностному критику» [4]). Точно так же не были коммунистами и те участники великой французской революции, которые считали себя последователями Руссо. Сэн-Жюст и Робеспьер не раз заявляли, что собственность священна. Правда, они высказывались за конфискацию имуществ, принадлежавших «заговорщикам», т.-е. монархистам, боровшимся против республики. Сэн-Жюст говорил, что имущество «заговорщиков» принадлежит всем несчастным. Но конфискация таких имуществ была. в его глазах, лишь наказанием или, если хотите, мерой предупреждения известных (политических) преступлений.

Руссо не только не был коммунистом, но вряд ли мог представить себе хотя бы самое небольшое коммунистическое общество. Мы знаем теперь, что исходной точкой культурного развития человечества был коммунизм первобытных кровных союзов. Но Руссо считал, как мы видели, первобытного дикаря самым крайним индивидуалистом. Не считал он коммунистическими и древних греческих государств вроде Спарты. Он называл их тираническими аристократиями. Будущая судьба низших классов современных ему европейских обществ представлялась ему в довольно печальном виде. Рост цивилизации неизбежно вел за собою, по его мнению, увеличение общественного неравенства. А увеличение общественного неравенства неизбежно ухудшало положение низшего класса народа, если не абсолютно, то относительно [5]). Правда, он настойчиво приглашал правительства противиться росту имущественного не-

---

[1]) Там же, стр. 237.

[2]) Там же, стр. 241.

[3]) Там же, стр. 247.

[4]) См. его сочинение «О классовой борьбе во Франции в 1789 г.» Я цитирую это сочинение по французскому переводу Эдуарда Берта, Paris 1901, p. 72.

[5]) Руссо прекрасно понимал тот смысл относительного обеднения низшего класса, который так трудно было усвоить некоторым нынешним «критикам Маркса». Он остроумно говорил, что можно сделаться беднее, ничего не потеряв.

равенства. Но он не мог надеяться на то, что они очень охотно последуют таким приглашениям. Он понимал, что правительства действуют в интересах богатых. «Разве не богатым и влиятельным людям достаются все выгоды общественного состояния?» [1]), — спрашивал он. Собственно экономическими вопросами он всегда занимался, повидимому, очень мало. Но он не только видел бедственное экономическое положение народа в наиболее передовых государствах своего времени, а, как сказано выше, понимал сущность экономической эксплоатации одного общественного класса другим. Общественный договор между богатым и бедным (le pacte social) следующим образом резюмируется им в «четырех словах»: «*Я вам нужен, так как я богат, а вы бедны; поэтому сговоримся между собою: я позволю вам иметь честь служить мне, а вы за мой труд командования вами отдадите мне то немногое, что у вас останется*» [2]). Это не вполне ясно; но если под словами: «то немногое, что у вас останется», понимать ту часть продукта, созданного трудом бедняка, которая останется за удовлетворением незатейливых потребностей этого последнего, то у нас получится теория «прибавочного продукта». И тогда общественный договор между богачом и бедняком сведется к тому, что богач за «труд командования» бедняком получит право присваивать себе прибавочный продукт. Взор нашего автора так проницателен, что мы не очень рискуем погрешить против истины, приписав такой смысл его краткой формуле договора между двумя общественными классами. А если она в самом деле имеет такой смысл, то этим обозначается новая точка соприкосновения между взглядами Руссо, с одной стороны, и взглядами Маркса-Энгельса—с другой.

VIII

Теперь мы достаточно ознакомились с учением Руссо о происхождении неравенства между людьми. Сущность его заключается в том, что равенство, господствовавшее в естественном состоянии, было нарушено, как только человечество сделало несколько значительных шагов на пути развития своих производительных сил. И каждый новый шаг на этом пути вел к новому увеличению неравенства. Обработка металлов и земледелие создали класс богатых, с одной стороны, и бедных—с другой. Антагонизм интересов этих двух классов вызвал возник-

[1]) Там же, стр. 249.

[2]) Там же, стр. 250. Подчеркнуто у Руссо.

новение государства. Оно находится в руках имущих, которым и достаются все выгоды государственного быта. Поэтому государство является новым источником увеличения неравенства между людьми. А чем более увеличивается неравенство, тем более портятся нравы, умножаются пороки, учащаются преступления. Успехи наук и искусств тоже увеличивают неравенство, а следовательно, и порчу нравов. Поэтому Руссо, не раз заявлявший в спорах со своими критиками, что науки и искусства, рассматриваемые сами по себе, пользуются полным его уважением, был убежден, что на практике распространение наук и искусств портит нравы. Этим и об'ясняется его знаменитый, увенчанный премией, ответ на вопрос, предложенный Дижонской академией. Теперь уже невозможно вернуться к естественному состоянию, невозможно восстановить первобытное равенство, остается только принимать меры, способные замедлить рост неравенства, остается поддерживать среднее состояние (la médiocrité).

Это учение содержит в себе все, что есть наиболее важного во взглядах Руссо. Оно составляет их сердцевину; им об'ясняются как сильные, так и слабые стороны их. Тот не понимает взглядов Руссо, кто не выяснил себе его учение о неравенстве. А так как на его счет распространено очень много заблуждений, то неудивительно, что взгляды Руссо до сих пор понимаются очень плохо. Потому-то их и отождествляют со взглядами Толстого или Жорж Занд, что не имеют никакого понятия об их истинной теоретической основе. До какой степени это так, покажет следующий пример.

В своей недавно вышедшей книге «J.-J. Rousseau révolutionnaire» Альбер Мейнье так характеризует рассуждение Руссо о происхождении неравенства. «Рассуждение о неравенстве есть труд, способный смутить читателя и достойный сожаления (une oeuvre déconcertante et fâcheuse). Оно плохо вяжется с политическим учением Руссо в его целом. Оно даже противоречит ему в некоторых отношениях. Оно составляет исключение, как бы нарост на его теории, содержащей в себе так много превосходного» [1]). Это все равно, что сказать: экономическое учение Маркса плохо вяжется с его остальными взглядами; оно представляет собою исключение, как бы нарост на его теории, содержащей в себе много замечательных взглядов. Но верх комизма в том, что такие отзывы об экономическом учении Маркса в самом деле раздавались в Англии, где их делали некоторые члены известного «Fabian

[1]) Названное сочин., стр. 54.

society», и в Италии, где их повторяли некоторые теоретики синдикализма. Человеческая наивность не имеет пределов.

Несколькими строками ниже А. Мейнье говорит, что «Рассуждение о неравенстве» может вызвать сомнение в ясности политических идей Руссо, хотя в общем они стройны и точны [1]). На самом деле идеи эти только тогда и становятся вполне понятными, когда рассматриваются при свете учения Руссо о неравенстве.

Великая теоретическая заслуга Руссо, как автора «Рассуждения о происхождении и основах неравенства между людьми», состоит в том, что, не довольствуясь господствовавшим в XVIII веке идеалистическим взглядом на ход развития просвещения, он попытался взглянуть на этот ход с точки зрения того материалистического положения, согласно которому не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. Положение это никогда не было формулировано им. И очень возможно, — даже весьма вероятно, — что, если бы кто-нибудь раз'яснил нашему автору материалистическую природу этого положения, то он сам отказался бы от него, смущаясь и негодуя. И все-таки положение это находится в основе его рассуждения о происхождении и росте общественного неравенства. И все-таки материалистическим духом этого положения насквозь пропитаны все те важные теоретические выводы, к которым приходит Руссо в своем «Рассуждении». Выводы эти весьма важны. На них должна основываться слава Руссо как мыслителя. Но эти весьма важные выводы оказали Руссо ту плохую услугу, что внесли элемент консерватизма и даже раекционности в его практические планы.

Он сам говорил, что ему в голову не приходило мечтать о возвращении современных цивилизованных народов к первобытной простоте. Самое большее, на что он мог, по его словам, надеяться, это— задержать упадок тех небольших государств, которые, благодаря своему исключительно счастливому положению, не успели еще слишком далеко уйти по дороге просвещения и связанной с ним порчи нравов. Как задержать? Руссо апеллирует к «законодателю». Но мы знаем, что, по его же учению, государство, а следовательно, и законодательная власть находится в руках имущих классов. На каком же основании можем мы надеяться, что законодательная власть захочет замедлить ход общественного развития? Разве это в интересах имущих классов? Нет. В интересах этих классов увеличивать расстояние, отде-

[1]) Там же, стр 55.

ляющее их от бедняков. А Руссо сам говорит, что «господа положения» никогда не пойдут против своих интересов. На что же он мог надеяться? Ему оставалась неопределенная надежда на человеческую свободу, способную восстать против печальной необходимости. Другими словами, он мог найти утешение только в той философской ошибке, которая позволяла ему противополагать свободу необходимости. Но философские ошибки не могут способствовать стройности практических планов. И мы в самом деле видим, что практические планы Руссо часто были очень нестройны. В своих «Considérations sur le gouvernement de Pologne» он, между прочим, советует полякам обратить внимание на земледелие и «сделать деньги презираемым и по возможности бесполезным предметом» («rendre l'argent méprisable et, s'il se peut, inutile») [1]). Практическое значение подобного совета было, конечно, равно нулю. Руссо и сам чувствовал это. Он спешил оговориться: «Мое намерение состоит не в том, чтобы упразднить обращение денег, но в том, чтобы замедлить его, а особенно в том, чтобы показать, как важно, чтобы хорошая экономическая система не была финансовой и денежной системой». Для пояснения и подтверждения своей мысли он ссылается на Ликурга, который, «чтобы с корнем вырвать жадность в Спарте, не уничтожил монеты, а сделал ее железною» [2]). Нечего и говорить, что подобные советы и ссылки не могли помочь полякам в их затруднительном положении. А когда, верный своему идеалу небольшого по размерам государства, он хотел убедить поляков в том, что потеря многих провинций принесет большую пользу Речи Посполитой [3]), то они могли прянять его слова за злую насмешку. Наконец, в своих рассуждениях об освобождении польских крестьян он выступает настоящим консерватором, и напрасно Н. Карелин старается оправдать его в этом случае [4]), Руссо советует освободить их постепенно, «sans révolution sensible» (без заметной революции) [5]).

---

[1] Oeuvres complètes de Rousseau, v. IV, p. p. 473—474.

[2]) Там же, стр. 477.

[3]) Там же, стр 443—444.

[4]) Названное сочинение Карелина, стр. 126. Н. Карелин делает это в своей работе «Ж.-Ж. Руссо. — Опыт характеристики его общественных идей». — СПБ 1894 г. Недостатком этой прекрасной работы является слишком большое пристрастие автора к своему герою. Он не видит его слабых сторон. Готовый, по-французскому выражению, «épouser toutes ses querelles» он не отдает должного «гольбаховцам» и вообще материалистам XVIII века.

[5]) *Rousseau*. Oeuvres complètes, v. IV, p. 495.

Гениальный Руссо пережил настоящее горе от ума. Его не удовлетворяли ходячие фразы о том, что la raison finit toujours par avoir raison (разум в конце концов всегда восторжествует). Ему нужны были об'ективные ручательства за торжество разума. Без них он не мог в него поверить. Он видел, что развитие производительных сил служит главной причиной исторического движения человечества. Он видел также, что историческое движение вызывает и увеличивает общественное неравенство и тесно связанное с ним проявление человеческого эгоизма. Его редкий ум помог ему обнаружить эти важные теоретические истины. Но тогдашние экономические отношения даже самых передовых народов Западной Европы еще не давали никакого основания надеяться, что то самое развитие производительных сил, которое вызывает и усиливает общественное неравенство и портит нравы, выдвинет общественный класс, способный восстановить равенство и очистить нравы посредством коренной переделки общественного строя. Поэтому Руссо оставалось только повернуться спиной к экономическому прогрессу. Он так и сделал. А поворачиваясь спиной к экономическому прогрессу, он не мог выработать себе стройное и последовательное миросозерцание. В его взглядах много уступок прошлому. Одной из самых главных надо считать знаменитое «Вероисповедание савойского священника» с его наивными возражениями против материализма.

Руссо не нашел выхода из того общественного порядка, в котором царствуют неравенство, эгоизм и разврат. Это помешало ему выработать сколько-нибудь состоятельный практический план действий. Но этот сын народа в самом деле страстно любил равенство, он искренно возмущался угнетением бедных богатыми. По своим симпатиям он был демократом до конца ногтей. И его горячие демократические симпатии дают себя чувствовать между прочим на каждой из его страниц, посвященных им вопросам политической теории. Его учение об общественном договоре представляет собою, за небольшими исключениями, вполне революционное учение [1]). Недаром Робеспьер и

[1]) Под исключениями я понимаю, например, то мнение Руссо, что атеисты не могут быть терпимы в благоустроенном государстве. Справедливо говорили, что нашему автору легче было помириться с религиозными фанатиками, чем с атеистами. Здесь опять обнаруживается отсутствие стройности в его миросозерцании, совмещавшем в себе идеализм с материализмом. И здесь же едва ли не лучше, нежели где-нибудь, видно, до какой степени это отсутствие стройности в миросозерцании Руссо нравственно нужно было ему как человеку, не умевшему указать

Сэн-Жюст считали себя его учениками, и недаром любили его французские санкюлоты. Когда он говорит о равенстве, в его голосе звучит могучая революционная страсть. Но эта могучая страсть не может найти себе сочувственный отклик в душах умеренных и аккуратных детей нынешней французской буржуазии. Идеологи господствующего класса нынешнего общества так же мало могут сочувствовать этой страсти, как и материалистическим взглядам Руссо на ход развития человеческой культуры. Для них она «устарела». Но так как она устарела для них, то им в самом деле лучше ограничиваться восхвалением приятности свойственного Руссо стиля.

выход из современного ему печального положения общества. Главным основанием его веры в загробную жизнь служило то соображение, что справедливые действия людей должны быть, наконец, вознаграждены. Но как же может справедливость получить награду в таком обществе, где роковым образом царствует несправедливость? Остается верить в бессмертие души. И Руссо не только верил в него, но об'являл достойными преследования и даже смерти всех тех, которые отказывались верить.

Утопический социализм XIX века

Западно-европейская художественная литература первой половины XIX века была,—как она бывает всегда и везде,—выражением общественной жизни. А так как в общественной жизни того времени стали играть значительную роль явления, совокупность которых вызвала в общественной теории так называемый социальный вопрос, то представляется уместным предпослать обозрению указанной литературы краткую характеристику учений социалистов-утопистов. Выходя за пределы истории литературы, в тесном смысле этого слова, такая характеристика поможет пониманию собственно литературных направлений. Но, по недостатку места, я вынужден ограничиться указанием важнейших оттенков утопического социализма XIX столетия и выяснением главнейших влияний, определивших собою их развитие.

Как это отметил еще Энгельс в своей полемике с Дюрингом, социализм XIX века кажется на первый взгляд лишь дальнейшим развитием тех выводов, к которым пришла просветительная философия XVIII века. Для примера укажу на то, что социалистические теоретики рассматриваемой эпохи очень охотно апеллируют к *естественному праву*, игравшему такую важную роль в рассуждениях французских просветителей. Кроме того, не подлежит ни малейшему сомнению, что социалисты целиком усвоили себе то учение о человеке, которого держались эти просветители вообще, а материалисты—Ламеттри, Гольбах, Дидро и Гельвеций во Франции; Гартлей и Пристли в Англии — в особенности. Так, еще Уильям Годвин (1756 — 1836) исходил из того, выработанного материалистами положения, что добродетели и пороки каждого человека определяются обстоятельствами, в своей совокупности составляющим историю его жизни [1]).

[1]) Лесли Стифен находит, что, по своему умственному темпераменту, Годвин более, нежели какой-либо другой английский мыслитель, похож на французских теоретиков предреволюционной эпохи («Hys'ory of English Thought in the eighteenth Century by Leslie Stephen. Second edition». London 1881, vol. II, p. 264). Допу-

Отсюда Годвин умозаключал, что если придать этой совокупности обстоятельств надлежащий характер, то порок будет совершенно изгнан из мира. После этого ему оставалось только решить, какие же именно меры способны придать желательный характер указанной совокупности обстоятельств. Он и рассматривает этот вопрос в своем главном сочинении: «Inquiry concerning political Justice and its influence on general virtue and happiness» (Исследование о политической справедливости и об ее влиянии на добродетель и счастье общества), вышедшем в 1793 году. Результаты, полученные Годвином, очень близки к тому, что называется теперь анархическим коммунизмом. В этом отношении с ним сильно расходятся многие социалисты XIX века. Но все они сходятся с ним в том, что берут за точку исхода усвоенное им учение материалистов об образовании человеческого характера.

Таково было самое главное из тех теоретических влияний, под которыми складывалось социалистическое учение XIX века. Между *практическими* влияниями самым решительным было влияние той промышленной революции, которую пережила Англия в конце XVIII столетия, и того политического переворота, который называется великой французской революцией,—особенно *террористической* эпохи этого переворота. Как это вполне понятно, влияние промышленного переворота с наибольшей силой сказалось в Англии, а влияние великой революции — во Франции.

А. Английский утопический социализм

I

Я отвожу первое место Англии именно потому, что она раньше всех других стран пережила промышленный переворот, на долгое время определивший собою последующую внутреннюю историю цивилизованных обществ. Этот переворот характеризуется быстрым развитием машинного производства, изменившего производственные отношения в том смысле, что независимые производители уступили место наемникам, трудящимся в более или менее крупных предприятиях под командой и в пользу капиталистов. Такая перемена производственных отношений принесла с собою трудящемуся населению Англии

стим, что это так. Но теоретическая точка исхода у Годвина совершенно та же, что, например, у Р. Оуэна, Фурье и др. выдающихся социалистов европейского материка.

очень много тяжелых и продолжительных страданий. Ее вредные для него последствия дополнены были так называемым *огораживанием полей,* сопровождавшимся заменой мелких ферм—крупными. Читатель понимает, что «огораживание полей», т.-е. захват крупными собственниками земель, прежде принадлежавших сельским общинам, и «консолидация» мелких ферм в крупные должны были вести за собой уход значительной части сельского населения в промышленные центры. Легко понять и то, что выгнанные из своих старых гнезд деревенские жители увеличивали предложение «рук» на рабочем рынке и тем понижали заработную плату. Никогда еще пауперизм не принимал в Англии таких грозных размеров, какие приобрел он в период, непосредственно следовавший за «промышленной революцией». В 1784 году налог в пользу бедных доходил до 5 шиллингов на каждого жителя; в 1818 году он поднялся до 13 шилл. 3 пенсов. Измученное нуждой, страдающееся население Англии находилось в состоянии постоянного раздражения: сельско-хозяйственные рабочие поджигали фермы; промышленные—разбивали машины. Это были первые, еще неосмысленные, шаги на пути протеста угнетенных против угнетателей. Лишь очень тонкий слой рабочего класса достигал в начале этого периода той степени умственного развития, которая делала возможной для него сознательную борьбу за лучшее будущее. Этот слой увлекался радикальными политическими теориями и сочувствовал французским революционерам. Уже в 1792 году возникло «London Corresponding Society», в котором было немало рабочих, ремесленников и мелких торговцев. Члены этого общества называли друг друга, — следуя французскому революционному обычаю, — *гражданами* и обнаруживали весьма революционное настроение, особенно после казни Людовика XVI. — Как ни тонок был демократический слой, способный увлекаться передовыми идеями того времени, его угрожающее настроение вызвало большую тревогу в правящих сферах, со страхом следивших за тем, что происходило тогда во Франции. Английское правительство приняло против своих домашних «якобинцев» ряд репрессивных мер, сводившихся к ограничению свободы слова, союзов и собраний. В то же время идеологи высших классов сочли себя обязанными подкрепить охранительные усилия полиции и направить против революционеров *«духовное оружие»*. Одним из литературных памятников этой умственной реакции явилось так много нашумевшее исследование Мальтуса о законе народонаселения: оно было вызвано упомянутым выше сочинением Годвина о «политической справедливости». Годвин относил все челове-

ческие бедствия на счет правительств и общественных учреждений, а Мальтус старался показать, что они порождаются не учреждениями и не правительствами, а неумолимым законом природы, благодаря которому население всегда перерастает средства к существованию.

Пережитая Англией промышленная революция, так тяжело отразившаяся на положении рабочего класса, означала вместе с тем огромный рост производительных сил страны. Он бросался в глаза всем исследователям. Многим из них он давал повод утверждать, что страдания рабочего класса имеют лишь временный характер, а в общем все обстоит прекрасно. Но не все разделяли это оптимистическое воззрение. Нашлись люди, неспособные относиться с таким олимпийским спокойствием к чужим страданиям. Наиболее смелые и вдумчивые из этих людей и создали английскую социалистическую литературу первой половины прошлого века [1]).

В 1805 году доктор Чарльз Голль (1745 — 1825) обнародовал исследование о том, как действует «цивилизация»,—он имел в виду собственно рост производительных сил в цивилизованных странах,—на положение трудящейся массы. Голль доказывал в нем, что масса беднеет, благодаря «цивилизации»: «рост богатства и силы одних,— писал он, — вызывает увеличение бедности и подчиненности других [2]).

Для истории теории это положение весьма важно тем, что показывает, как ясно сознал английский социализм уже в лице Чарльза Голля противоположность интересов «богатого» и «бедного» классов. И заметьте, что под «бедным» классом Голль понимал класс людей, живущих продажей своего «труда», т.-е. *пролетариев*, а «богатыми»

---

[1]) «Огораживание полей» вызвало целую литературу, посвященную аграрной реформе Литература эта,—напр., сочинения Т. Спенса, Уильяма Оджильви и Т. Пэна,—в своем роде очень замечательна и довольно значительно способствовала развитию социалистической теории в Англии. Но я не могу заниматься здесь ею уже по одному тому, что, относясь к XVIII столетию, она даже хронологически выходит за пределы моей темы.

[2]) Английские социалистические сочинения первой половины XIX века теперь крайне редки. Поэтому, говоря о некоторых из них, я вынужден буду ссылаться на их недавно вышедшие немецкие переводы. Сделанный Б. Ольденбергом немецкий перевод книги Голля («Die Wirkungen der Zivilisation auf die Massen») составляет четвертый выпуск (Лейпциг, 1905 г.) издававшейся покойным профессором Г. Аллером серии сочинений, которая носит общее название: «Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik». Только что цитированное мною положение Голля находится на 29 стр. указанного выпуска.

называл капиталистов и землевладельцев, благосостояние которых основывается на экономической эксплоатации «бедных».

Так как «богатые» живут экономической эксплоатацией «бедных», то интересы этих двух классов прямо противоположны. В книге Голля есть отдел (IV), который так и озаглавлен: «О различии интересов богатых и бедных». Сущность аргументации нашего автора заключается там вот в чем.

Каждого богатого надо рассматривать, как *покупателя*, а каждого бедняка, как *продавца* труда. Богатый стремится извлечь как можно больше выгоды из покупаемого им труда, заплатив за него как можно меньше. Другими словами, он хочет получить возможно большую часть продукта, создаваемого трудом рабочего; рабочий, наоборот, усиливается получить как можно большую часть этого продукта. Отсюда—их взаимная борьба. Но это—борьба неравная. Лишенные средства к существованию, рабочие обыкновенно бывают вынуждены сдаться, как сдается неприятелю гарнизон крепости, недостаточно снабженной с'естными припасами. Притом же стачки рабочих часто усмиряются военной силой, тогда как лишь в немногих государствах закон запрещает работодателям соединяться между собою с целью понижения заработной платы.

Голль сравнивает положение сельско-хозяйственного рабочего с положением рабочего скота. Если тут и есть какая-нибудь разница, то не в пользу рабочего, потому что смерть вола или лошади причиняет хозяину убыток, а от смерти рабочего он ничего не теряет [1]). Хозяева очень решительно отстаивают свои экономические интересы в борьбе с рабочими. Наоборот, рабочие не обнаруживают большой решительности в борьбе с хозяевами: бедность лишает их экономической и нравственной силы сопротивления [2]). Кроме того, на стороне хозяев стоит закон, жестоко карающий всякое нарушение прав собственности [3]). Ввиду этого является вопрос: как же велика та часть ежегодного дохода нации, которая достается рабочему классу, взятому в его целом? По расчету Голля выходит, что класс этот получает только восьмую часть стоимости, создаваемой его трудом, остальные же семь восьмых этой стоимости достаются «хозяевам» [4]).

[1]) Там же, стр. 38.

[2]) Там же, стр. 38, 39.

[3]) Там же, стр. 47. Надо заметить, что в то время английский закон карал стачки рабочих, как уголовное преступление.

[4]) Там же, стр. 40.

Этот вывод, конечно, нельзя считать правильным: Голль преуменьшил достающуюся рабочему долю национального дохода. Но читатель понимает, что теперь нет никакой надобности разоблачать ошибку нашего автора. И наоборот, необходимо было отметить, что, несмотря на эту количественную ошибку, он хорошо понял экономическую природу эксплоатации наемного труда капиталом.

За бедностью идет преступление. По словам Голля, «все или почти все то, что называется наследственным грехом или расположением ко злу, надо считать следствием цивилизации, а главным образом наиболее выдающейся черты ее, — великого неравенства имуществ» [1]). Цивилизация развращает бедняков материальными лишениями, а у их «хозяев» вызывает пороки, свойственные богатым людям, и прежде всего—самый худший из всех пороков: наклонность к угнетению своих ближних. Вот почему общественная нравственность очень много выиграла бы от устранения имущественного неравенства. Но можно ли устранить его? Голль думает, что можно. Он ссылается на три исторических примера установления равенства имуществ: во-первых, у евреев; во-вторых, у спартанцев; в-третьих, в Парагвае во время владычества там иезуитов. «Насколько мы знаем, во всех этих случаях оно увенчалось полнейшим успехом» [2]).

Коснувшись вопроса о том, какими мерами можно было бы устранить имущественное неравенство, Голль настоятельно рекомендует крайнюю осторожность. И не только осторожность. Надо, чтобы реформа была делом людей, лично в ней не заинтересованных и не увлекаемых страстями. Таких людей нельзя найти между угнетенными: угнетенные слишком скоро пошли бы вперед. Лучше обратиться к угнетателям: там, где дело коснется не нас самих, а посторонних нам лиц, мы не станем слишком торопиться с осуществлением требований справедливости, как бы высоко ни ставили мы их. «Поэтому было бы лучше, если бы помощь беднякам исходила от богатых» [3]). Другими словами, интересы общественного спокойствия требуют, чтобы имущественное неравенство устранено было теми, которым достаются все выгоды, из него проистекающие. Это очень характерно не для одного Голля: в сущности, огромное большинство социалистов рассматриваемой мною эпохи,—не только в Англии, но и на материке Европы,—

[1]) Там же, стр. 67.
[2]) Там же, стр. 82.
[3]) Там же, стр. 49.

стояло в этом вопросе на его точке зрения. В этом отношении к нему был близок величайший из английских социалистов-утопистов, Роберт Оуэн [1]).

II

Уже с самого начала 1800 года Оуэн стоял во главе большой бумаго-прядильной фабрики в Нью-Ленарке, в Шотландии. Занятые на этой фабрике «бедные», много работая и мало зарабатывая, предавались пьянству, нередко попадались в воровстве и вообще находились на весьма низкой ступени умственного и нравственного развития. Сделавшись управляющим Нью-Ленаркской бумаго-прядильни, Оуэн поспешил поставить рабочих в лучшие материальные условия. Так, он сократил рабочий день до $10^1/_2$ час., а когда фабрика остановилась на несколько месяцев вследствие недостатка сырого материала, он не выкинул своих «бедных» на улицу, как это обыкновенно делалось и делается при «заминках» и кризисах, а продолжал выдавать им полную плату. Вместе с тем он много заботился о воспитании и обучении детей. Им впервые были введены в Англии детские сады. Результаты всех этих усилий оказались блестящими во всех отношениях. Нравственный уровень рабочих заметно повысился; в них проснулось сознание своего человеческого достоинства. А в то же время значительно увеличилась доходность предприятия. Все это, вместе взятое, сделало из Нью-Ленарка нечто до последней степени привлекательное для всех тех, которые, по свойственной им доброте души, не прочь были пощадить овец с тем, однако, чтобы и волки не голодали. Оуэн приобрел широкую славу филантропа. Даже наиболее высокопоставленные лица охотно посещали Нью-Ленарк и умилялись, видя благосостояние тамошних «бедных». Однако сам Оуэн совсем не был удовлетворен тем, что ему удалось сделать в Нью-Ленарке. Он справедливо говорил, что хотя его рабочие и пользовались сравнительным благосостоянием, но все-таки оставались его *рабами*. И вот филантроп, умилявший своим благосклонным отношением к рабочим даже закоснелых реакционеров, мало-по-малу превратился в общественного реформатора, испугавшего своими «крайностями» всех «почтенных» людей Соединенного Королевства.

Подобно Голлю, Оуэн был поражен тем парадоксальным явлением, что рост производительных сил Англии привел к обеднению тех самых

[1]) Род. 14 марта 1771 г. в Ньютоуне, в северном Уэльсе; умер 17 ноября 1858 г.

людей, которые употребляли их в дело. Он говорил: «Мир переполнен теперь богатством (saturated with wealth); он обладает неисчерпаемыми средствами его постоянного увеличения, и все-таки изобилует нищетою! Таково нынешнее положение человеческого общества». Оно *может быть* богатым, просвещенным и счастливым, а между тем коснеет в невежестве, и большая часть его членов живет в страшной бедности, не имея даже достаточного количества пищи. Оно не должно оставаться в таком положении. Необходима перемена к лучшему. И эта перемена может произойти с величайшей легкостью (the change will be most easy). «Мир знает и чувствует существующее зло; ознакомившись с предлагаемым ему новым порядком, он одобрит его, захочет перемены, и дело будет сделано» (and it is done) [1]).

Но для того, чтобы мир одобрил предлагаемую реформу, надо предварительно выяснить ему, что такое представляет собою человек по своей природе; чем сделали его окружающие условия, и чем может он стать при новых условиях, соответствующих требованиям разума. По замечанию Оуэна, мысль человека должна заново родиться для того, чтобы он пришел к счастью и мудрости [2]). И для того, чтобы способствовать возрождению человеческой мысли, Оуэн написал свои знаменитые «Опыты» об образовании человеческого характера [3]).

Подобно Годвину, Оуэн твердо убежден, что характер человека определяется независящими от его воли свойствами окружающей его общественной среды. От нее человек получает свои взгляды и свои привычки, побуждающие его к тем или другим поступкам. Поэтому населению любой страны и даже всего земного шара можно сообщить,—принимая подходящие меры,—какой угодно характер, от самого худшего до самого лучшего. Нужные для этого средства находятся в руках правительства. Правительство может сделать так, чтобы люди жили, не зная бедности, преступлений и наказаний, потому что бед-

---

[1]) См. его письмо, напечатанное в лондонских газетах 9 августа 1817 г. и перепечатанное в томе, составляющем дополнение к его автобиографии: «The life of Robert Owen written by hims lf». London 1857. Указанный том обозначается римской цифрой I и прописным А (I A) Ниже я буду часто на него ссылаться.

[2]) См. «The Life», I A, стр. 84, 86.

[3]) Полное заглавие этого сочинения таково: «A new view of society; or essays on the principle of the formation of the human character, and application of the principle to the practice». (Новый взгляд на общество, или опыты о начале, определяющем собою образование человеческого характера, и о применении этого начала на практике.) Всех «опытов» четыре, первые два вышли в конце 1812 г. а два последние—в начале 1813 г.

ность, преступления и наказания представляют собою не что иное, как следствия неправильного воспитания и управления. Так как цель управления состоит в том, чтобы доставить счастье управляемым, равно как и правителям, то люди, держащие в своих руках политическую власть, должны немедленно приступить к реформе общественного строя [1]).

Первым шагом на пути к этой реформе должно быть доведение до всеобщего сведения, что никто из людей, входящих в состав настоящего поколения, не будет лишен своего имущества. Затем должны следовать: провозглашение свободы совести; упразднение тех учреждений, которые дурно влияют на народную нравственность; пересмотр закона о бедных, и, наконец, — самое главное, —принятие ряда мер для просвещения народа и его воспитания.

«Всякое государство, чтобы быть хорошо управляемым, должно направить свое главное внимание на образование характера. Управляемым лучше всех других будет то государство, которое выработает наилучшую систему воспитания народа» [2]). Система воспитания должна быть однообразной для всего государства.

Почти вся последующая литературная и агитационная деятельность Оуэна свелась к дальнейшему развитию только что изложенных мною взглядов и к их горячей защите перед общественным мнением. Так, держась того положения, что характер человека определяется влиянием окружающих его условий, Оуэн выдвинул вопрос, насколько благоприятны были те условия, в которые с детства попадал современный ему английский рабочий. Хорошо зная быт рабочего класса, — хотя бы по наблюдениям, сделанным в Нью-Ленарке, — Оуэн мог ответить на этот вопрос только в том смысле, что названные условия были совсем неблагоприятны. По его словам, фабрики, постепенно распространяясь по всей стране, портят характер ее жителей, а испорченный характер делает их несчастными. Это нравственное зло заслуживает величайшего сожаления. Однако, оно останется неизбежным до тех пор, пока с ним не вступит в борьбу законодательство [3]). И нельзя откладывать эту

---

[1]) См. стр. 19, 90 и 91 второго издания «Опытов», вышедшего в 1816 г. Я буду ссылаться на это издание.

[2]) Там же, стр. 149.

[3]) См. «Observations on the effects of the manufacturing system: with hints for the improvement of those parts of it which are most injurious to health and morals. Dedicated most respectively to the british legislature» (1815). Перепечатаны в «The life of Robert Owen», I A Изложенное место находится на стр. 38, ср. также стр. 39.

борьбу в долгий ящик. Если уже теперь положение рабочих гораздо хуже, нежели оно было прежде, то с течением времени оно будет все более и более ухудшаться. Вывоз продуктов, производимых на фабриках, вероятно, достиг уже наивысшей точки. Конкуренция других стран поведет к уменьшению вывоза из Англии, что, в свою очередь, тяжело отразится на положении рабочего класса [1]).

Оуэн требовал издания парламентом закона, который ограничил бы рабочий день в предприятиях, употреблявших машины, до $10^1/_2$ час. Тот же закон должен был запретить употребление в работу детей, не достигших 10-летнего возраста, а также детей, не умеющих читать и писать, даже в тех случаях, когда они старше десяти лет. Это — совершенно определенное требование *фабричного законодательства*. Требование это, выставленное Оуэном «во имя миллионов бедняков, предоставленных собственной участи» (in the name of the millions of the neglected poor), исполнено было, в сильно урезанном виде, парламентским актом 1819 года. К сожалению, и этот акт, сильно урезавший требования Оуэна, остался мертвой буквой, так как парламент не принял никаких мер для его исполнения на практике. Впоследствии английская фабричная инспекция свидетельствовала, что вплоть «до закона 1833 года дети и подростки изнурялись работой целую ночь, целый день или то и другое ad libitum» [2]).

Не довольствуясь требованием фабричного законодательства, Оуэн добивался, как мы уже знаем, пересмотра закона о бедных. Он хотел, чтобы для безработных заведены были особые деревни, жители которых занимались бы как земледелием, так и промышленным трудом. На эти деревни,—«деревни единения и взаимного сотрудничества» (villages of unity and mutual cooperation), — Оуэн возлагал большие надежды. Он думал, что в них могут быть приняты серьезные меры для правильного воспитания трудящихся и для сообщения им разумного взгляда на жизнь. И так как он верил, что эти «деревни» легко могут быть приведены в цветущий вид, то он рассчитывал, что они явятся первым шагом на пути к такой общественной организации, которая уже не будет знать ни «бедных», ни «богатых», ни «рабов», ни «хозяев». Недаром он

---

[1]) Там же, стр. 39. Слишком легко было бы доказать, что Оуэн ошибался, считая в 1815 г. английский вывоз достигшим «своей наивысшей точки». Но полезно отметить, что уже в соображениях Оуэна *теория рынков* играла роль, отчасти похожую на ту, которая отведена была ей в учении наших народников восьмидесятых годов.

[2]) *Карл Маркс*, Капитал, изд. О. Н. Поповой, т. I, стр. 215.

предлагал *национализовать бедняков* (nationalize the poor) [1]). Это нужно было ему потому, что, согласно его первоначальному плану, система воспитания должна была,—как я уже отметил это выше, излагая содержание «Опытов» об образовании человеческого характера,— стать однообразной во всем государстве.

Еще в 1817 году Оуэн составил подробную смету всех тех расходов, которые вызваны были бы устройством «деревень единства и взаимного сотрудничества» [2]). Излишне говорить теперь, что правители и не подумали осуществлять его расчеты на практике. Впоследствии, — в 1834 году, — они, правда, изменили закон о бедных, но совсем не в том направлении, какое указывал им наш реформатор. Вместо «деревень единства и взаимного сотрудничества», бедняки, нуждавшиеся в общественной помощи, должны были отправляться в рабочие дома, как две капли воды похожие на каторжные тюрьмы.

Терпя неудачи в своих усилиях подвинуть «правителей» на общественную реформу, Оуэн, хотя и не утратил веры в их добрую волю, все-таки увидел себя вынужденным попытаться осуществить дорогие ему идеи своими собственными средствами, с помощью своих единомышленников. Он стал основывать коммунистические колонии в Соединенном Королевстве и в Северной Америке. Эти попытки осуществить коммунистический идеал в узких пределах одного поселения окончились неудачно и почти разорили Оуэна. Причин неудачи было много. Одну из важнейших обнаружил он сам, сказав, что успех подобных предприятий предполагает у их участников известные нравственные свойства, далеко не всегда имеющиеся у них в настоящее время, когда общественная среда так сильно портит человеческий характер. Выходило таким образом, что коммунистические общины нужны были для того, чтобы дать людям надлежащее воспитание, а, с другой стороны, такое воспитание являлось необходимым предварительным условием успеха коммунистических общин. Противоречие это, о которое разбилось так много самых благородных намерений в течение прошлого века, может быть разрешено только историческим процессом развития общества *в его целом*,— процессом, *постепенно* приспособляющим характер людей к *постепенно* возникающим новым условиям их существования. Но утопический социализм мало считался с ходом исторического развития. Оуэн охотно повторял, что новый общественный порядок может притти внезапно, «яко тать в нощи».

[1]) Там же, стр. 78.

[2]) См. «The Life», I A, p. 60 и след.

III

На одном народном собрании в 1817 году Оуэн обратился к присутствовавшим, между прочим, с такими словами: «Я скажу вам, друзья мои, что именно препятствовало вам до сих пор понять, в чем заключается действительное счастье. Этому препятствовали только заблуждения, великие заблуждения, лежащие в основе всех когда-либо существовавших религий. Религии сделали человека в высшей степени несостоятельным, жалким существом. Благодаря заблуждениям религиозных систем, он превратился в слабое, глупое животное, стал ханжой и свирепым фанатиком или презренным лицемером» [1]). Таких слов еще никто не произносил в Англии, и они одни могли возмутить против Оуэна всех ее «почтенных» людей. Он и сам видел, что «почтенные люди» стали чуждаться его, как богохульника. Но это нисколько не уменьшило ни его откровенности, ни его веры в добрую волю власть имущих. В октябре 1830 года он прочел две лекции «об истинной религии». Лекции эти дают лишь смутное представление об отличительных признаках «истинного» религиозного учения [2]). Но зато они ярко свидетельствуют о том, как глубоко презирал лектор все «существовавшие до сих пор религии». В первой лекции он об'явил их единственным источником раз'единения, взаимной ненависти и преступлений, омрачающих человеческую жизнь. Во второй—он сказал, что они превратили мир в один огромный сумасшедший дом. И он доказывал, что настоятельно необходимо принять меры для борьбы с ними. Всего этого опять было более, чем достаточно для того, чтобы привести в ярость всех «почтенных» джентльменов Соединенного Королевства. Казалось бы, Оуэн сам должен был понимать, что ни один из них не может одобрить меры, направляемые *против* религий. Но этого-то он и не хотел понять.

Во второй лекции он заявил, что люди, познавшие истину, нравственно обязаны помочь правительству воплотить ее в жизнь. Поэтому он приглашал своих слушателей обратиться к королю и к обеим палатам парламента с петициями насчет борьбы с религиями. В проекте петиции к королю говорилось, что он, конечно, желает счастья своим подданным, но их счастье может быть достигнуто не иначе, как посред-

[1]) «Life», I A, p. 115.

[2]) Оно должно было, повидимому, заключаться в материалистическом взгляде на природу, слегка смягченном обычной фразеологией деизма и дополненном социалистической моралью.

ством замены той неестественной религии, в которой они, к несчастью, до сих пор воспитываются, религией истины и природы. Религия истины и природы может, наконец, восторжествовать, не подвергая общество опасности, а в крайнем случае причиняя ему лишь некоторые временные неудобства. Ввиду этого, королю следует воспользоваться своим высоким положением и побудить своих министров к рассмотрению роли религии в деле образования человеческого характера. В таком же духе была написана и петиция к обеим палатам [1]). Слушатели одобрили предложенные лектором проекты петиций. Но само собою разумеется, что петиции эти не принесли ровно никакой пользы делу Оуэна.

Религиозные взгляды, складываясь на данной социальной основе, санкционируют ее собою. Кто нападает на религию, тот колеблет ее социальную основу. Поэтому охранители никогда не бывают расположены к терпимости там, где речь заходит о религиозных убеждениях. Еще менее они расположены к *борьбе* с религией. Оуэн упускал это из виду. А это значило, что он не сумел сделать все те практические выводы, которые вытекали из его же собственного учения об образовании человеческого характера.

Если характер всякого данного человека определяется условиями его воспитания, то очевидно, что характер всякого данного общественного класса определяется его положением. Класс, живущий эксплоатацией других классов, всегда будет расположен защищать общественную несправедливость, а не восставать против нее. Поскольку Оуэн надеялся подвинуть аристократию и буржуазию на такие реформы, которые положили бы конец разделению общества на классы, постольку он, не замечая этого, попадал в то самое противоречие, над которым напрасно билась материалистическая философия XVIII века. Она учила, что человек, со всеми своими мнениями и привычками, создается общественной средой. И она же не переставала повторять, что общественная среда со всеми своими свойствами определяется мнением людей. «C'est l'opinion, qui gouverne le monde» (мнение правит миром), говорили материалисты, а с ними и все просветители XVIII века. Потому-то они и обращались к более или менее просвещенным деспотам, что непоколебимо верили в силу «мнения». Так же непоколебимо верил в него и Р. Оуэн. Последователь материалистов XVIII века, он буквально повторяет за ними: «мнение правит миром» (opinions govern the world) [2]).

[1]) Обе лекции Оуэна напечатаны в приложении к его же «Лекциям о совершенно новом состоянии общества». (Lectures on an entire new state of Society.)

[2]) «Lectures on an entire new state» etc., p. 151 (Lecture 11)

И, следуя их же примеру, он старается просветить «правителей». В отношении к рабочему классу он, повидимому, долго руководился впечатлениями, полученными им в Нью-Ленарке. Он всеми силами души стремился помочь «трудящимся бедным», но совсем не верил в их самодеятельность. А не имея веры в их самодеятельность, он мог рекомендовать им одно: не вступая в борьбу с богатыми, вести себя так, чтобы эти последние не боялись взять на себя почин общественной реформы. В апреле 1819 года он напечатал в газетах «Обращение к рабочим классам» (An address to the working classes) [1]). С сожалением констатируя там, что в рабочей среде замечается сильное недовольство своим положением, он повторял, что характер человека определяется окружающей его общественной средой. Помня эту истину, рабочие не должны, по его мнению, винить «богатых» за их отношение к «бедным». Богатые желают одного: сохранить свое привилегированное общественное положение. Это их желание должно быть уважено рабочими. Больше того: если бы привилегированные захотели приобрести еще больше богатств, то рабочие не должны противиться и этому. Надо заниматься не прошлым, а будущим, т.-е. сосредоточить все внимание на общественной реформе. Читатель может спросить, что же нового принесет с собою та реформа, которая не только сохранит привилегии, но даже еще более обогатит привилегированных? Но дело в том, что, по мнению Оуэна, колоссальные производительные силы, находящиеся теперь в распоряжении человечества, вознаградят рабочих за все их уступки, если только будут планомерно использованы. Оуэн,— как впоследствии Родбертус,—настаивал не на том, чтобы рабочему классу доставался весь продукт его труда, а лишь на том, чтобы не была слишком мала достающаяся ему часть этого продукта. Его коммунизм мирился, как видим, с известным общественным неравенством. Но это неравенство должно было находиться под общественным контролем и не переходить установленных обществом пределов. Оуэн был убежден, что богатые и бедные, правители и управляемые имеют один и тот же интерес [2]). До самого конца своей жизни он оставался убежденным сторонником *социального мира*.

Всякая классовая борьба есть борьба политическая. Кто осуждает борьбу классов, тот естественно не будет придавать значения и их политическим выступлениям. Неудивительно, что Оуэн был против парла-

[1]) В Англии до сих пор нередко говорят: «рабочие классы» вместо «рабочий класс».

[2]) «The Life», I A, p p 229—230

ментской реформы. Он находил, что вообще избирательное право будет нежелательно («not desirable») до тех пор, пока народ не получит надлежащего воспитания, и отрицательно относился к современным ему демократическим и республиканским стремлениям. Он думал, что если бы республиканцы и демократы перестали нападать на правительство, то оно, по всей вероятности, изменилось бы к лучшему [1]).

Оуэн никогда не был членом партии чартистов, боровшейся за *политическое* полноправие рабочих. Но так как высшие классы не выражали ни малейшего желания поддержать его *социально*-реформаторские планы, то ему в конце концов поневоле пришлось связать свои упования с рабочим движением. В начале 30-х годов, когда движение это становилось все более и более широким и даже грозным, Оуэн попытался воспользоваться растущей силой пролетариата для осуществления своих любимых идей. В сентябре 1832 года он устроил в Лондоне «базар для справедливого трудового обмена» (equitable labour exchange bazaar); почти одновременно с этим он вошел в близкие отношения к профессиональным рабочим союзам. Однако и тут практический результат не соответствовал его ожиданиям.

Справедливый обмен означал обмен продуктов по количеству труда, затраченного на их производство. Но если данный продукт не соответствует общественной потребности, то его не возьмет никто, и труд его производителя пропадет даром. Чтобы продукты *всегда* обменивались один на другой сообразно количеству труда, воплощенного в каждом из них,—другими словами, чтобы закон *стоимости* не осуществлялся путем постоянного колебания *цен*,—необходима планомерная организация производства. Оно должно быть так организовано, чтобы работа каждого производителя сознательно направлялась на удовлетворение определенной общественной потребности. Пока этого нет, колебание цен неизбежно; это значит, что невозможен и «справедливый обмен». А когда это будет, в «справедливом обмене» не окажется надобности, потому что продукты не станут тогда *обмениваться* один на другой; они будут *распределяться* по принятым обществом нормам между его членами. Базары для «справедливого обмена» [2]) свидетельствовали о том, что Оуэн и его последователи, при всем своем интересе к экономическим вопросам, еще не выяснили себе разницы между *товарным* (неор-

[1]) «The Life», I A, Introductory, III

[2]) Кроме базара в Лондоне был открыт еще базар в Бирмингаме.

ганизованным) производством, с одной стороны, и *коммунистическим* (организованным) — с другой.

Сходясь с профессиональными союзами (трэд-юнионами), Оуэн надеялся, что они помогут ему в самом скором времени покрыть Англию целой сетью кооперативов, которая и послужит фундаментом нового общественного строя. Согласно его всегдашнему убеждению, общественный переворот должен был совершиться *безо всякой борьбы*. Стремясь к этому, Оуэн хотел превратить орудие *классовой борьбы*, каким всегда, в большей или меньшей степени, служат профессиональные союзы, в орудие *мирной* общественной реформы. Но это был совершенно утопический план. Оуэн скоро убедился, что ему не по дороге с трэд-юнионами: те самые союзы, которые больше других сочувствовали кооперативной идее, с особенной энергией готовились тогда *ко всеобщей стачке*, никогда и нигде не возможной без нарушения *социального мира* [1]).

Гораздо больший практический успех выпал на долю Оуэна и его последователей в области *потребительных* товариществ. Но к товариществам этого рода он относился довольно холодно, считая их близкими к простым «торговым обществам».

Я потому так подробно очертил деятельность Оуэна, что в ней особенно заметны как сильные, так и слабые стороны утопического социализма. Отметив их здесь, я буду в состоянии ограничиваться лишь краткими указаниями на них в своем дальнейшем изложении.

Некоторые исследователи находят, что влияние Оуэна не принесло никакой пользы рабочему движению в Англии. Это — огромная, странная и непростительная ошибка. Оуэн, бывший неутомимым пропагандистом своих идей, будил мысль рабочего класса, ставя перед ним самые важные — *основные* — вопросы общественного устройства и сообщая ему много данных для правильного решения этих вопросов, по крайней мере, в теории. Если его *практическая* деятельность имела, в общем, *утопический* характер, то надо признать, что и здесь он давал подчас своим современникам в высшей степени полезные уроки. Он был истинным родоначальником кооперативного движения в Англии. Его требование фабричного законодательства не заключало в себе ровно ничего

---

[1]) В этом очерке я занимаюсь только историей известных *идей*, а не истории общественного *движения*, но мимоходом я все-таки замечу, что эпоха сближения Оуэна с трэд-юнионами была эпохой довольно широкого распространения между английскими рабочими склонности к практическим приемам классовой борьбы, очень сильно напоминающим те приемы, которыми так дорожат нынешние «революционные» синдикалисты

утопического. Ровно ничего утопического не было и в его указании на необходимость давать хотя бы первоначальное школьное образование работающим на фабриках детям и подросткам. Поворачиваясь спиной к политике и осуждая классовую борьбу, он, конечно, очень заблуждался. Но — замечательное дело! — рабочие, увлекавшиеся его проповедью, умели поправлять его ошибки. Усваивая кооперативные, а отчасти и коммунистические идеи Оуэна, они в то же время принимали деятельное участие в тогдашнем *политическом* движении английского пролетариата. Так поступали, по крайней мере, наиболее даровитые из них: Ловетт, Гесеринтон, Уотсон и др. [1]).

Ко всему этому следует прибавить, что, выступая бесстрашным проповедником «истинной религии» и разумных отношений между полами, Оуэн содействовал развитию сознания рабочего класса не только в социальной области [2]).

Непосредственное влияние Оуэна сказывалось не только в Великобритании и Ирландии, но также и в Соединенных Штатах Северной Америки [3]).

IV

Большой противник социализма, кембриджский профессор Фоксуэль, утверждает, что не Оуэн, а Рикардо дал английским социалистам наиболее действительное духовное оружие [4]). Это не так. Правда, еще Энгельс справедливо заметил, что, поскольку теории современ-

---

[1]) О них смотри в недавно вышедшей книге *М. Беера*, Geschichte des Sozialismus in England, стр. 280 и след. Особенного внимания заслуживает «Завещание» Гесеринтона (стр. 282 и 283). Ловетт и Гесеринтон были деятельными участниками партии чартистов. Есть автобиография *Ловетта*, The Life and struggles of William Lovett, in his pursuit of Bread, Knowledge and Freedom. London 1876.

[2]) Как понимали наиболее даровитые рабочие его истинную религию, показывает «Завещание» Гесеринтона. Там говорится, между прочим: «Единственная достойная человечества религия состоит в нравственном образе жизни, в благожелательном отношении друг к другу и во взаимной поддержке».

[3]) См. главу II (The owenite period), в книге *Гилквита* (Hillquit), History of Socialism in the United States, New-York 1903. (Есть немецкий и русский переводы.)

[4]) См. стр. LXXI и след. его очерка «Geschichte der sozialistischen Ideen in England», составляющего введение к немецкому переводу довольно известного теперь сочинения *Уильяма Томпсона*, Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most conducive to human happiness. Говоря об этом сочинении, я буду ссылаться на его немецкий перевод, сделанный Освальдом Кольманом и вышедший в Берлине в 1903 г.

ного социализма выходят из буржуазной политической экономии, постольку все они, почти без исключений, примыкают к теории стоимости Рикардо. Для этого была вполне достаточная причина. Но совершенно неоспоримо, что, по крайней мере, многие из тех английских социалистов, учения которых опирались на теорию стоимости Рикардо, были учениками Оуэна и обратились к буржуазной политической экономии именно потому, что им хотелось, опираясь на ее выводы, итти дальше в том самом направлении, в каком уже работала мысль их учителя. Те же из них, которых нельзя назвать учениками Оуэна, как видно, находились в тесной духовной связи с коммунистическим анархистом Годвином. К Рикардо они обращались только за тем, чтобы в его лице уличить политическую экономию в противоречии с ее собственными — и притом основными — теоретическими положениями. Из учеников Оуэна я прежде всего укажу на Уильяма Томпсона [1]). Во введении к своему только что названному мною (в примечании) сочинению Томпсон выдвигает вопрос о том, каким образом народ, который превосходит все другие народы количеством находящихся в его распоряжении сырых материалов, — машин, жилищ и пищи, — а также числом принадлежащих к нему трудолюбивых работников, несмотря на это, испытывает большие лишения [2]). Это, как видим, все тот же вопрос, который едва ли не с самого начала XIX века привлекал к себе внимание Оуэна и был вполне определенно формулирован им в некоторых печатных сочинениях. Далее Томпсон удивляется, почему плоды труда работников таинственным образом отнимаются у них без всякой вины с их стороны. С этим вопросом мы опять встречаемся чуть ли не во всех сочинениях Оуэна. Но сам Томпсон признает, что именно такого рода вопросы побуждают «нас» интересоваться распределением богатства. Таким образом, если Томпсон обратился к Рикардо, — а он действительно к нему обратился и много заимствовал у него, — то это произошло вследствие предварительно испытанного им влияния Оуэна. Конечно, в политической экономии Рикардо был несравненно сильнее, нежели Оуэн. Но Томпсон подошел к вопросам политической экономии совсем не с той стороны, с какой подходил к ним Рикардо. Этот последний утверждал и доказывал, что труд есть единственный источник стоимости продуктов. Но он вполне мирился с тем, что буржуазное общество осуждает трудящихся на подчиненное и бедственное поло-

[1]) Род. в 1785 г. ум. в 1833 г.

[2]) См стр. 16-ю немецкого перевода.

жение. Вот с этим-то и не мог помириться Томпсон. Он хотел, чтобы порядок распределения продуктов перестал противоречить основному закону их производства. Другими словами, он требовал, чтобы создаваемая *трудом* стоимость доставалась *трудящимся*. А выставляя это требование, он шел по следам Оуэна.

Совершенно такое же требование выставляли, в своей критике буржуазного общества, и все другие английские социалисты, опиравшиеся на экономическое учение Рикардо. Главное сочинение этого последнего вышло в 1817 году [1]). А уже в 1821 году появилась, в виде открытого письма к лорду Джону Росселю, небольшая анонимная брошюра, уличающая буржуазное общество в том, что оно основывается на эксплоатации трудящихся [2]). За нею последовал целый ряд других сочинений, в своем роде весьма замечательных. Не все они обязаны своим происхождением ученикам Оуэна; некоторые из них вышли из-под пера людей, более или менее сильно тяготевших к анархизму. Из учеников Оуэна я, кроме уже упомянутого Томпсона, назову Джона Грея и Джона Брея, а из писателей, более или менее склонявшихся к анархизму — Перси Ревенстона и Томаса Годскина [3]).

---

[1]) Оно называется: «Principles of Political Economy and Taxation».

[2]) Она озаглавлена: «The Source and Remedy of the National Difficulties». A letter to Lord John Russel. О ней смотри у Маркса: «Theorien über den Mehrwert». Dritter Band. Stuttgart 1910, S.S. 281—306.

[3]) Исследование *Томпсона* о распределении вышло в 1824 г.; в следующем году он выпустил сочинение «Labour Rewarded» (Вознагражденный Труд). В том же году *Грей* (1798 — 1850) выпустил в свет: «Чтение о человеческом счастьи» (A lecture on human happiness), а в 1831 г. — «Social System» (Социальная система). Важная для истории экономической теории книга *Джона Брея*, Labour's wrongs and labour's Remedy; or, the Age of Might and the Age of Right, вышла в 1839 г. в Лидсе; она замечательна, между прочим, тем, что Брей как будто выказывает наклонность покинуть идеалистический взгляд на историю, — свойственный всем утопистам, — и перейти на точку зрения материалистического об'яснения истории (см. на стр. 26 рассуждение о том, что общество не может по своему желанию изменить направление своих мнений (opinions). Правда, наклонность эта не побуждает Брея к серьезному анализу основных причин общественного развития. Упомяну здесь еще о книге *Т. Р. Эдмондса*, Practical moral and political economy, London 1828. По мнению Эдмондса, рабочий класс получает только треть стоимости создаваемого его трудом, а остальные две трети достаются предпринимателям (см. стр. 107, 116 и 283). Для Англии это до сих пор очень близко к истине. Заслуживает внимания также его взгляд на социальную причину *пауперизма* (стр. 109 — 110). *Ревенстон* издал в 1821 г. брошюру: «A few doubts as to the correctness of some opinions generally entertained on the subjects of population and political economy, (Кое-какие сомнения насчет правильности неко-

Все эти писатели долго оставались совершенно забытыми. Когда о них вспомнили, — отчасти благодаря Марксу, напомнившему о них еще в своей полемике с Прудоном, — на их сочинения стали указывать, как на источник, из которого Маркс будто бы заимствовал свое учение о прибавочном продукте и о прибавочной стоимости. Дело дошло до того, что супруги Уэббы назвали Маркса «знаменитым учеником Годскина» [1]). Это решительно ни с чем не сообразно. Правда, в экономических сочинениях английских социалистов мы встречаем не только теории эксплоатации труда капиталом, но даже и такие выражения, как «прибавочный продукт» (surplus produce) и «прибавочная стоимость» (surplus value, additional value). Но дело не в словах, а в научных понятиях. Что же касается этих последних, то всякий сведущий и *беспристрастный* человек вынужден будет признать, что, напр., Годскин, по меньшей мере, так же далеко отстоит от Маркса, как Родбертус. Теперь уже перестали называть Маркса учеником Родбертуса; следует думать, что скоро перестанут называть его и учеником английских социалистов 20-х годов прошлого века [2]). Однако довольно об

торых общераспространенных взглядов, относящихся к населению и политической экономии); из сочинений *Годскина* (Hodskin) для нас здесь имеют наибольшее значение: 1. «Labour defended against the claims of capital» (Защита труда против требований капитала) London, 1825. 2. «Popular political economy» (Популярная политическая экономия). 3. «The natural and artificial right of property contrasted» (Естественное право собственности в его противоположности — искусственному). London 1832. О Ревенстоне и Годскине см. у *Маркса* (назв. сочинен., стр. 306 — 380). Кроме того, о Годскине есть работа *Эли Алеви*, Thomas Hodgskin (1787—1869). Par *Elie Halévy*. Paris 1903).

[1]) «The history of trade-unionism». London 1894, p. 147.

[2]) Как относится, на самом деле, Годскин к Марксу, видно из той,—заметьте, весьма сочувственной,—критики, которой подвергаются взгляды Годскина в уже указанном мною III томе: «Theorien über den Mehrwert». В политической экономии Маркс так же относится к английским социалистам, как в научном об'яснении истории—к Огюстену Тьерри, Гизо или Минье. И тут и там не учителя, а только предшественники, подготовившие некоторый,—правда, весьма ценный,—материал для теоретического здания, построенного впоследствии Марксом. Что же касается предшественников Маркса, то в истории научного решения вопроса об эксплоатации наемного труда капиталом не следует ограничиваться английскими социалистами первой половины XIX века. Уже некоторые английские писатели XVII столетия обнаруживают довольно ясное понимание природы и происхождения этой эксплоатации (смотри, например, «The Law of Freedom in a platform: Or, True Magistracy Restored. Humbly presented to Oliver Cromwell. By Jerard Winstanley. London 1651», p. 12; смотри также «Proposals for Raising A. College of Industry of all Useful Trades and Husbandry with Profit for the Rich, a plentiful Living for

этом. Хотя Маркс и не был «учеником» Годскина, Томпсона или Грея, но все-таки в высшей степени важно для истории социалистической теории то обстоятельство, что эти английские социалисты достигли редкой для своего времени ясности политико-экономических понятий и даже,—как замечает тот же Маркс,—сделали немаловажный шаг вперед по сравнению с Рикардо. В этом отношении они далеко опередили утопических социалистов Франции и Германии. Если бы наш Н. Г. Чернышевский был знаком с ними, то он, вероятно, перевел бы не Милля, а кого-нибудь из них.

B. Французский утопический социализм

I

Между тем, как в Англии второй половины XVIII века совершалась «промышленная революция», во Франции происходила ожесточенная борьба третьего сословия со старым порядком. Третье сословие охватывало тогда, по известному выражению, весь французский народ, за исключением «привилегированных». Борьба с «привилегированными» являлась *политической* борьбой. Когда политическая власть была вырвана из рук «привилегированных» третьим сословием, оно, естественно, воспользовалось ею для устранения всех тех экономических и социальных учреждений, совокупность которых составляла основу старого политического порядка. В борьбе с этими учреждениями существенно заинтересованы были все весьма разнообразные элементы населения, входившие в состав третьего сословия. Поэтому все передовые французские писатели XVIII века сходились между собой в осуждении *старого* социально-политического порядка. Но это не все. Сходясь между собой в его осуждении, они мало различались один от другого и во взгляде на желательный для них *новый* общественный строй. Само собой разумеется, что в передовом лагере не могло не быть известных оттенков мнений. Однако, несмотря на эти оттенки, передовой лагерь единодушно стремился к водворению того общественного порядка, который мы называем теперь буржуазным. Сила этого единодушного стре-

---

the Poor, and a good Education for Jouth». London 1695, p. 21; наконец, «Essays About the Poor, Manufactures, Trade Plantations and Immoral ty, etc. By John Bellers». London 1699, p. 5—6). Странно, как никто еще не удосужился сделать то открытие, что Маркс заимствовал свою экономическую теорию у авторов только что названных мною сочинений.

мления была так велика, что перед ней склонялись в то время даже люди, не сочувствовавшие буржуазному идеалу. Вот, пример.

Очень известный тогда аббат де-Мабли, в своей полемике с физиократами, высказался против частной собственности и против тесно связанного с нею общественного неравенства. Он, по его собственным словам, «не мог расстаться с приятной идеей общности имуществ». Иначе сказать, он защищал коммунизм. Но этот убежденный коммунист счел своей обязанностью заявить, что идея общности имуществ казалась ему неосуществимой. «Никакая человеческая сила, — писал он, — не могла бы попытаться теперь восстановить равенство, не причинив беспорядков, гораздо более значительных, нежели те, которые она захотела бы устранить» [1]). Такова была сила вещей: даже признавая в теории преимущество коммунизма, приходилось довольствоваться мыслью о замене старого порядка не коммунистическим, а — буржуазным.

Когда революция доставила торжество буржуазному порядку, немедленно началась взаимная борьба разнородных элементов, входивших в состав третьего сословия. Тот общественный слой, который представлял собою тогда зародыш нынешнего пролетариата, вступил в войну с «богатыми», поставленными им за одну скобку с аристократией. Хотя наиболее выдающиеся политические представители этого слоя, — напр., Робеспьер и Сэн-Жюст, были совершенно чужды коммунистических идей, но в лице «Гракха» Бабёфа коммунизм все-таки выступил на историческую сцену в последнем акте великой революционной драмы. Составленный Бабёфом и его единомышленниками «Заговор Равных» являлся как бы прологом той, до сих пор неоконченной, борьбы между пролетариатом и буржуазией, которая составляет одну из самых характерных черт внутренней истории Франции XIX столетия. Впрочем, нет. «Заговор Равных» точнее будет назвать *прологом пролога* этой борьбы. В рассуждениях Бабёфа и его единомышленников мы стречаем только слабые, смутные намеки на понимание исторической сущности осужденного ими на гибель нового общественного порядка. Они знают и на разные лады повторяют одно: «в истинном обществе не должно быть ни бедных, ни богатых» (dans une véritable sociéfé il ne doit y avoir ni riches, ni pauvres). А так как в обществе, созданном революцией, есть и бедные и богатые, то революция не может считаться

[1]) «Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques». Par Monsieur *l'Abbé de Mably*. A la Haye MDCCLXVIII, p. 15.

оконченной до тех пор, пока это общество не уступит места *истинному* обществу [1]). Как далеки идеи «бабувистов» от тех идей, с которыми мы познакомились, изучая английский утопический социализм, очень хорошо видно из следующего.

Английские социалисты приписывают огромное историческое значение тому факту, что в распоряжении новейшего общества находятся могучие производительные силы. Наличность таких сил впервые дает, по их мнению, практическую возможность так преобразовать общество, чтобы в нем не было ни бедных, ни богатых. В противоположность этому, некоторые бабувисты охотно мирились с тем предположением, что осуществление их коммунистического идеала поведет за собой «гибель всех искусств», т.-е., стало быть, между прочим, и технических. Манифест «Равных» прямо говорит: «Пусть погибнут, если это нужно, все искусства, лишь бы только у нас осталось действительное равенство» [2]). Правда, этот манифест, написанный С. Марэшалем, не нравился многим бабувистам и даже не распространялся ими. Но сам Буонарроти сообщает, что, защищая план коммунистического переворота, он, вместе с Дэбоном, Дартэ и Лепеллэтье, рассуждал так: «Говорят, что неравенство ускорило прогресс полезных искусств; но если бы это и было верно, то все-таки оно теперь должно прекратиться, потому что новые успехи этих искусств отныне уже ничего не прибавят к действительному счастью людей» [3]). Это значит, что отныне человечество уже не имеет значительной нужды в развитии техники. Вероятно, Маркс и Энгельс имели в виду, между прочим, подобные рассуждения бабувистов, когда говорили в своем «Манифесте Коммунистической Партии», что революционная литература, сопутствовавшая первым движениям пролетариата, являлась реакционной, проповедуя всеобщий аскетизм и установление первобытного равенства.

Эта аскетическая черта отсутствует в сочинениях французских социалистов XIX столетия. Напротив, мы встречаем у них весьма сочувственное отношение к техническому прогрессу.

Можно, пожалуй, сказать, что даже странные и, — нечего греха таить! — смешные мечты Фурье об анти-львах, анти-акулах, анти-бегe-

---

[1]) См. «Analyse de la doctrine de Babeuf, tribun du peuple, proscrit par le directoire exécutif pour avoir dit la vérité», напечатанный в приложении к известной книге *Ф. Буонарроти:* Gracchus Babeuf et la conjuration des égaux. У меня в руках ее парижское, несколько сокращенное издание 1869 г.

[2]) «Gracchus Babeuf» etc., p. 70

[3]) Там же, стр. 49 и 50.

мотах и других подобных им добрых животных, которые явятся современем к услугам человечества и тем увеличат удобства его жизни, были не более как одетым в крайне фантастический костюм признанием важности и беспредельной обширности будущего технического прогресса. Но при всем том, — и это имеет огромную важность для истории теории, — французские социалисты-утописты в огромном большинстве случаев далеко уступают английским в понимании истинной природы непосредственных общественно-экономических результатов современного им прогресса техники.

II

Английские социалисты держались, как мы знаем, того взгляда, что рост производительных сил все более и более углубляет разделение общества на два класса: класс «богатых», с одной стороны, и «бедных»— с другой. При этом классовая противоположность «богатых» «бедным» представлялась им, как противоположность класса предпринимателей классу наемных рабочих. Предприниматели присваивают себе большую часть стоимости, создаваемой трудом рабочих. Это было ясно уже Чарльзу Голлю, но лишь постепенно выяснялось французским социалистическим писателям. Да и те французские социалисты, которые поняли, что важнейшее противоречие современного общества есть противоречие интересов капитала с интересами наемного труда, никогда не представляли себе этого противоречия с той ясностью, о какой свидетельствуют сочинения Томпсона, Грея или Годскина.

Сэн-Симон [1]) явился прямым продолжателем того дела, которое делалось идеологами третьего сословия XVIII века. Он говорил не о том, что предприниматели эксплоатируют рабочих, а только о том, что предприниматели и рабочие, *вместе взятые*, подвергаются эксплоатации со стороны «праздного» класса, в состав которого входили главным образом аристократия и бюрократия. Предприниматели были в глазах Сэн-Симона естественными представителями и защитниками интересов рабочих. Его ученики пошли дальше его. Анализируя понятие «праздный класс», они отнесли к его составу не только *землевладельцев*, эксплоатирующих «трудящийся класс» путем получения от него поземельной ренты, но также и *капиталистов*. Однако,—заметьте это,— под капиталистами они понимают только тех лиц, доход которых составляется из процентов на капитал. Прибыль предпринимателя совпадала,

[1]) Род. 17 окт. 1760 г., ум. 19 мая 1825 г

по их учению, с заработной платой [1]). Совершенно такую же неясность взгляда мы встречаем — и притом спустя четверть века! — у Прудона [2]). В марте 1850 года он писал: «Об'единение буржуазии с пролетариатом означает теперь, как и прежде, освобождение крепостного, оборонительный и наступательный союз промышленников с трудящимися против капиталиста и дворянина». Яснее смотрит на дело Луи Блан [3]). У него интересующая нас общественная противоположность является в виде противоположности *буржуазии народу*. Но, говоря о буржуазии, он имеет в виду «совокупность таких граждан, которые, обладая орудиями труда или капиталом, работают с помощью принадлежащих им средств и зависят от других только в известной мере». Что значит это «только»? И как понимать ту мысль Луи Блана, что граждане, совокупность которых составляет буржуазию, *работают* с помощью принадлежащих им средств? Значит ли это, что у него речь идет только о мелкой—*ремесленной*—буржуазии? Или это надо понимать в том смысле, что Луи Блан, подобно сэн-симонистам, смотрел на прибыль предпринимателя, как на плату за его труд? На это нет ответа. Народ определяется у Луи Блана, как «совокупность граждан, которые, не обладая капиталом, вполне зависят от других в том, что касается первых потребностей жизни» [4]). Это не вызывает возражений само по себе. Но «зависеть от других» можно весьма различно, поэтому выдвигаемое Луи Блаком понятие народа не совпадает с тем гораздо более точным понятием наемного рабочего, с которым оперировали в своих исследованиях английские социалисты. Впрочем, Луи Блан вообще мало интересовался экономическими понятиями. Несравненно внимательнее относились к ним Жан Рейно [5]) и Пьер Леру [6]), оба принадлежавшие прежде к школе сэн-симонистов, но рано переставшие довольствоваться ее учением. Рейно утверждал, что *народ* состоит из *двух* классов, противоположных друг другу по своим интересам: пролетариата и буржуазии. Пролетариями он называл «людей, которые производят все богатство нации, не имея никакого другого дохода, кроме платы за свой труд». Под буржуа он понимал «людей, которые обладают капиталами и живут на доход с них». Признавая правильность этих опре-

[1]) См. «Le Producteur», v I, p. 245.
[2]) Род. в 1809 г., ум. в 1865 г.
[3]) Род. в 1811 г., ум. в 1882 г.
[4]) «Histoire de dix ans». 1830—1840. 4-me éd., v. II, p. 4. Примечание.
[5]) Род. в 1806 г., ум. в 1863 г.
[6]) Род. в 1797 г., ум. в 1871 г.

делений, Пьер Леру попытался даже определить число пролетариев. По его расчету вышло, что их было во Франции до 30 миллионов [1]). Это, разумеется, слишком много. Такого числа пролетариев далеко нет и в нынешней Франции. Преувеличенность расчета об'ясняется тем, что к пролетариату Леру отнес не только крестьян, но и нищих, которых было, по его словам, до четырех миллионов. Подобную же ошибку сделал и Рейно, причисливши к пролетариату «деревенских крестьян», вопреки своему собственному определению понятия «пролетарий». В этом вопросе взгляды Рейно и Леру очень близки ко взглядам наших трудовиков.

Читатель сам понимает, почему экономические взгляды французских социалистов утопического периода не отличались ясностью, свойственной понятиям социалистов Англии: отличительные черты капиталистических отношений производства были выражены в Англии гораздо резче, нежели во Франции.

Ясность экономических взглядов, свойственная тогдашним английским социалистам, не мешала им питать ту уверенность, что пролетариат и буржуазия, — классы прямо противоположные один другому по своим экономическим интересам,—могут в полном взаимном согласии взяться за дело общественной реформы. Английские социалисты видели наличность классовой борьбы в нынешнем обществе. Но они решительно осуждали ее и ни в каком случае не хотели приурочивать к ней осуществление своих реформаторских планов. В этом отношении не было никакой разницы между ними и большинством французских социалистов. Сэн-Симон и сэн-симонисты, Фурье и фурьеристы, Кабэ, Прудон и Луи Блан, все они, сильно расходясь между собой по многим вопросам, были безусловно согласны в том, что общественная реформа предполагает не борьбу между классами, а их полное примирение.

Ниже мы увидим, что не все французские социалисты-утописты отвергали классовую борьбу. Но теперь нам необходимо запомнить, что большинство их относилось к ней отрицательно, и что это их отрицательное отношение к ней об'ясняет, почему они и слышать не хотели *о политике.*

Наиболее выдающийся ученик Фурье, Виктор Консидэран [2]) с радостью констатировал в половине тридцатых годов упадок во французском населении интереса к политике, об'ясняя его «теоретиче-

[1]) См. «De la plutocratie». Boussac 1848, p. 25. — Первое издание этой книги вышло в 1843 г.

[2]) Род. 1808 г., ум. в 1893 г.

кими» ошибками политиков: эти последние, вместо того, чтобы искать редства для примирения интересов, поддерживали их взаимную борьбу, выгодную, — по словам Консидэрана, — лишь для тех, которые тор-уют ею» [1]).

Мирное настроение большинства социалистов-утопистов пред-тавляется, на первый взгляд, странным во Франции, где еще так не-авно ревела буря великой революции, и где передовые люди, казалось ы, должны были особенно дорожить революционной традицией. Но при лижайшем рассмотрении становится несомненным, что именно воспо-инание о недавней революции и предрасполагало передовых идеологов, одобных Консидэрану, к исканию таких средств, которые могли бы ложить конец классовой борьбе. Мирное настроение этих идеологов влялось психологической реакцией против революционных увлечений 793 года. В своем огромном большинстве французские социалисты-тописты приходили в ужас при мысли о таком обострении взаимной орьбы интересов, каким ознаменовался этот, всем тогда хорошо амятный год. Уже в первом своем сочинении: «Théorie des quatre ouvements et des destinées sociales», вышедшем в 1808 г., Фурье негодованием говорил о «катастрофе 1793 года», приблизившей, по го выражению, цивилизованное общество к состоянию варварства. : своей стороны, Сэн-Симон еще раньше Фурье называл французскую еволюцию ужасающим взрывом и величайшим изо всех бичей [2]). Такое тношение к «катастрофе 1793 года» даже вызвало у Фурье отрица-ельный взгляд на просветительную философию XVIII века, которой он ыл обязан, однако, всеми основными положениями своей собственной еории. Сэн-Симон тоже не одобрял названной философии, по крайней ере, постольку, поскольку она представлялась ему разрушительной, поскольку он делал ее ответственной за события 1793 года. Важней-ей задачей общественной мысли XIX века являлось, по мнению Сэн-имона, исследование о том, какие меры надо принять, «*чтобы поло-ить конец революции*» [3]). В 30-х и 40-х годах его последователи ста-ались решить ту же задачу. Разница была лишь в том, что у них речь ла уже не о революции конца XVIII столетия, но о революции 830 года. Одним из главных доводов их в пользу социальной реформы ыло то соображение, что она («association», «organisation») оста-ювит революцию. Призраком революции пугают они своих противни-

[1]) «Débacle de la politique en France» Paris 1836, p. 16.

[2]) Oeuvres choisies de C.-H. de Saint-Simon, t. I. Bruxelles 1859, p.p. 20—21.

[3]) Курсив наш.

ков. В 1840 году Анфантэн ставил сэн-симонистам в заслугу то, что в тридцатых годах они, при виде пролетариата, только что испробовавшего свои силы в успешном восстании против трона, кричали: «Voici les barbares»! (Варвары идут!) И он с гордостью прибавляет, что и теперь, десять лет спустя, он не перестает повторять тот же крик: «Варвары идут!» [1]).

III

Появление на исторической сцене пролетариата равносильно появлению на ней «варваров». Так думал Анфантэн. Так думало большинство французских социалистов-утопистов [2]). И это очень характерно для их образа мыслей вообще и для их отношения к политической борьбе в частности. Социалисты-утописты горячо отстаивали интересы рабочего класса. Они беспощадно разоблачали многие противоречия буржуазного общества. Под конец своей жизни Сэн-Симон учил, что «все общественные учреждения должны иметь целью нравственное, умственное и физическое улучшение класса наиболее многочисленного и наиболее бедного». Фурье с благородным негодованием твердил, что положение рабочих в цивилизованном обществе хуже, нежели положение диких зверей [3]). Но, оплакивая печальное положение рабочего класса и всеми силами души стремясь помочь ему, социалисты-утописты не верили в его самодеятельность, а когда верили в нее, то она пугала их. Как мы только что видели, для Анфантэна появление пролетариев было равносильно нашествию варваров. Сэн-Симон еще в 1802 году писал, обращаясь к «классу, не имеющему собственности»: «Посмотрите, что произошло во Франции в то время, когда там господствовали ваши товарищи: они породили голод» [4]).

Интересный контраст: вплоть до февральской революции 1848 года идеологи буржуазии отнюдь не были противниками политической борьбы классов. В 1820 году Гизо писал, что средний класс должен овладеть политической властью, если желает обеспечить свои интересы в борьбе с реакционерами, которые, с своей стороны, стремятся захватить власть и воспользоваться ею сообразно своим интересам [5]).

---

[1]) «Correspondance *politique*». 1835—1840. Paris 1849, p. 6.

[2]) Отголосок такого взгляд на пролетариев слышится также в некоторых рассуждениях А. И. Герцена.

[3]) Oeuvres complètes de Ch. Fourier. Paris 1841, t. IV p.p. 191—192.

[4]) Oeuvres choisies, v. I, p. 27.

[5]) «Du Gouvernement de la France et du ministère actuel». Paris 1820, p. 237.

А когда реакционеры упрекнули его в том, что, проповедуя борьбу классов, он будто бы возбуждает дурные страсти, они услышали от него, что вся история Франции «сделана» войною классов, и что им стыдно забывать эту историю только потому, что «ее выводы» оказались неблагоприятными для них [1]).

Гизо верил в самодеятельность «среднего класса», т.-е. буржуазии, и нисколько не боялся этой самодеятельности. Поэтому он доказывал необходимость политической борьбы классов. Конечно, и он отнюдь не одобрял «катастрофы 1793 года»; далеко нет! Но до поры до времени он считал ее повторение невозможным. В 1848 году он иначе стал смотреть на этот вопрос, и тогда он, в свою очередь, сделался сторонником социального мира. Так совершался и видоизменялся ход развития общественной мысли в связи с ходом развития общественной жизни.

Теперь пора напомнить читателю, что социалистическое *меньшинство* тогдашней Франции вовсе не было ни против политики, ни против классовой борьбы. Меньшинство это значительно отличалось по образу мыслей от большинства, о котором я до сих пор говорил. Оно происходило по прямой линии от Бабёфа и его единомышленников. Один из деятельных участников «Заговора Равных», потомок Микель-Анджело, Филиппо Буонарроти [2]), тосканец, сделавшийся французским гражданином по постановлению Конвента, явился в утопическом социализме XIX века носителем революционной традиции бабувистов. Изданное им в 1828 году в Брюсселе и уже упомянутое мною выше сочинение: «Histoire de la conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle a donné lieu» имело огромное влияние на образ мыслей революционного меньшинства французских социалистов [3]). Уже тот факт, что меньшинство это подчинилось влиянию одного из бывших участников «Заговора Равных», показывает, что, в отличие от большинства, оно не смущалось воспоминаниями о «катастрофе 1793 года». Самый знаменитый представитель этого меньшинства, Огюст Бланки [4]), до конца своей долгой жизни остался неукротимым революционером.

---

[1]) См. Avant-propos третьего издания только что цитированного сочинения «Du Gouvernement de la France».

[2]) Род. в 1761 г. в Пизе, ум. в 1837 г. в Париже.

[3]) Об этом см. в книге *И. Чернова*, Le parti républicain en France. Paris, 1901, p. p 80—89, 281—292. Надо заметить, впрочем, что у г. Чернова неправильно характеризовано отношение Бланки к бабувизму и к сэн-симонизму.

[4]) Род. в 1805 г., ум. 1 янв. 1881 г.

Если Сэн-Симон настаивал на необходимости таких мероприятий, которые *положили бы конец* революции, и если в этом отношении с ним было вполне согласно большинство французских социалистов, то меньшинство их, испытавшее на себе влияние бабувизма, вполне разделяло мнение «Равных», что революция еще не кончена, так как богатые захватили все жизненные блага. Тут и коренится главное различие между двумя направлениями французского утопического социализма: одним хотелось положить конец революции; другие стремились продолжить ее.

Те, которые хотели положить конец революции, естественно, стремились к тому, чтобы согласить все борющиеся между собой общественные интересы. Консидэран писал: «*Для каждого класса лучшее средство обеспечения его частных интересов заключается в том, чтобы связать их с интересами других классов*» [1]). Так думали все мирные социалисты-утописты. Они расходились между собой лишь по вопросу о том, какие же меры следует принять, чтобы согласить интересы всех классов общества. Почти каждый из мирных основателей социалистических систем придумывал свой особый план для обеспечения интересов *имущего класса*. Напр., Фурье рекомендовал так распределять продукт труда в будущем обществе, чтобы на долю трудящихся приходилось пять двенадцатых, на долю капиталистов—четыре двенадцатых, и, на конец, на долю представителей таланта—три двенадцатых всей совокупности названного продукта. И все остальные мирные утопические планы распределения неизменно делали те или другие уступки капиталистам: иначе интерес имущего класса остался бы необеспеченным, вследствие чего утратила бы всякое основание надежда на *мирное решение социального вопроса*. Не принимать во внимание интересов капиталистов,—и вообще «богатых»,—могли только те социалисты, которые не боялись потерять эту надежду, т.-е. те, которые предпочитали *революционный способ действия*. Такой способ предпочитали «бабувисты» в конце XVIII века, и к нему же склонялись в XIX столетии французские социалисты, испытавшие на себе влияние бабувистов. Не находя нужным щадить интерес «богатых», люди этого образа мыслей прямо об'являли себя не только революционерами, но также и коммунистами. Вообще, в течение рассматриваемой эпохи понятие «социализм» расходилось во Франции с понятием «коммунизм» именно в том, что в своих проектах будущего общественного устройства со-

[1]) «Débacle de la politique en France». Курсив Консидэрана, p. 63.

циалисты допускали известное,— иногда очень большое,— имущественное неравенство, а коммунисты отвергали его.

Как мы только что видели, склонность к революционному образу мыслей должна была облегчить французским реформаторам усвоение коммунистической программы. И в самом деле, революционеры вроде Теодора Дэзами [1]) и Огюста Бланки держались коммунизма. Однако не все коммунисты были революционерами. Наиболее видным представителем мирного коммунизма был Этьен Кабэ [2]). Он самым выпуклым образом выразил мирную тенденцию большинства французских социалистов, сказав: «*Если бы революция была у меня в руке, то я не разжал бы руки даже в том случае, если бы мне пришлось умереть в изгнании*» [3]). Подобно просветителям XVIII века, Кабэ верил во всемогущество разума. Он рассчитывал, что выгоды коммунизма могут быть поняты и оценены даже имущим классом. Коммунисты-революционеры не надеялись на это, и поэтому проповедывали классовую борьбу.

Впрочем, не надо думать, что их тактика была похожа на тактику нынешней международной социал-демократии, тоже, как известно, не отвергающей ни классовой борьбы, ни политики. Они были *заговорщиками* по преимуществу. В истории международного социализма едва ли можно найти другого такого типичного *заговорщика,* каким был Огюст Бланки. Тактика заговора отводит мало места для самодеятельности *массы.* Хотя французские коммунисты-революционеры больше рассчитывали на массу, нежели современные им мирные социалисты, но, согласно их представлению о будущем преобразовании общества, масса должна была только *поддержать* заговорщиков, главное же действие должно

[1]) О чем мало говорят историки французского социализма, хотя взгляды его заслуживают в некоторых отношениях большого внимания. К сожалению, недостаток места не позволяет и мне изложить здесь его учение. Скажу лишь вот что: оно яснее всякого другого показывает, как тесна была идейная связь французских социалистов-утопистов и особенно их левого крыла,—коммунистов,—с французскими материалистами XVIII века. Дэзами опирается, преимущественно, на Гельвеция, которого он называет мужественным новатором и бессмертным мыслителем. Главное сочинение *Дэзами,* Code de la communauté, вышло в Париже в 1843 г. В 1841 г. он издавал газету «L'Humanitaire». Интересно, что Маркс, в своей полемике с братьями Бауэрами, называет направление Дэзами научным.

[2]) Род. в 1788 г., ум. в 1856 г.

[3]) «Voyage en Icarie», 1855, p. 565. Курсив в подлиннике. Первое издание этой книги (Путешествие в Икарию) вышло в марте 1842 г. Это—самое известное из всех сочинений Кабэ; в нем описывается жизнь воображаемого коммунистического общества.

было целиком исходить от этих последних [1]). Заговорщицкая тактика всегда служит безошибочным показателем неравенства рабочего класса. Она отходит в область прошлого, когда он достигает известной степени зрелости.

IV

Социалисты-утописты всех оттенков твердо верили в прогресс человечества. Мы знаем, каким ободряющим образом действовала на молодого М. Е. Салтыкова та мысль Сэн-Симона, что золотой век находится не позади, а впереди нас. Но твердая вера в прогресс свойственна была также и просветителям XVIII в.: достаточно напомнить благородного Кондорсэ. Отличительной чертой социализма служит, собственно, не вера в прогресс, а убеждение в том, что прогресс ведет к устранению «*эксплоатации человека человеком*». Оно настойчиво повторяется в речах и сочинениях сэн-симонистов [2]). «В прошлом,—говорили они,—общественный строй всегда, в большей или меньшей степени, основывался на эксплоатации человека человеком; отныне самый важный прогресс будет состоять в прекращении этой эксплоатации, в каком бы виде она ни представлялась» [3]). К этому же стремились и социалисты всех других школ. В своих планах общественного устройства они далеко не всегда подходили вплотную к этой цели. Как мы уже знаем, планы эти часто мирились с известным общественным неравенством, которое могло, в последнем счете, основываться лишь на «эксплоатации человека человеком». Только коммунисты избежали этой непоследовательности, об'ясняющейся, с одной стороны, стремлением примирить интересы всех классов, чтобы избежать классовой борьбы, а с другой—неясным пониманием того, в чем собственно заключается *экономическая сущность* названной эксплоатации. Коммунист Дэзами, не без основания, ставил на вид сэн-симонистам, что их «аристократия способностей» (l'aristocratie des capacités) и «политическая теократия» на практике привели бы почти к тому же, что мы видим в нынешнем обществе [4]). Но

---

[1]) Об отношении Ф. Буонаррота к народной самодеятельности см. интересное замечание у *Paul Robiquet*, Buonarroti et la secte des Egaux d'après les documents inédits. Paris 1910; p. 282.

[2]) У самого Сэн-Симона можно найти только намеки на него; как уже сказано, сэн-симонисты в некоторых отношениях пошли значительно дальше своего учителя.

[3]) См. «Doctrine saint-simonienne».—Exposition —Paris 1854, p. 207.

[4]) «Code de la communauté», p. 49.

дело было не в планах будущего общественного устройства, которые ведь все равно не осуществились. Важно было то, что в общественное обращение социалисты-утописты пустили великую мысль, ставшую со временем,— когда она проникла в головы рабочих,— самой могучей культурной силой XIX столетия. Проповедь этой мысли составляет едва ли не самую большую заслугу утопического социализма.

На разные лады доказывая необходимость устранения эксплоатации человека человеком, утопический социализм не мог не коснуться и вопроса о влиянии этой эксплоатации на общественную нравственность. Уже английские социалисты,—особенно Оуэн и Томпсон,—немало распространялись о том, что она развращает как эксплоатируемых, так и эксплоататоров. Та же самая тема занимает большое место в сочинениях французских социалистов. Оно и понятно. Если характер человека определяется условиями его развития,— а это повторяли все без исключения социалисты-утописты, — то ясно, что он будет хорош только в том случае, если станет развиваться при хороших условиях. Чтобы эти условия были хороши, надо устранить недостатки нынешнего общественного устройства. Социалисты-утописты XIX в. отвергали аскетизм, в тех или других выражениях провозглашая «реабилитацию плоти» [1]). Им приписывали на этом основании стремление «разнуздать дурные страсти», обеспечить торжество *низших* потребностей человека над высшими. Это—неумная клевета. Социалисты-утописты никогда не пренебрегали духовным развитием людей. Некоторые из них прямо говорили, что именно в интересах духовного развития нужна, как его предварительное условие, социальная реформа. Уже у сэн-симонистов мы находим поразительно меткие указания на то, как низко стоят шансы нравственности в нынешнем обществе. По их словам, оно не умеет *предупреждать* преступлений, а умеет только *наказывать* их; поэтому, «палач является единственным патентованным профессором нравственности» [2]). Интересно, что, отвергая «палача», сэн-симонисты вообще отвергали насилие, как средство улучшения человеческой нравственности. И в этом с ними опять были согласны социалисты всех других школ. Даже коммунисты-революционеры признавали насилие

[1]) Иногда эта «реабилитация» сама представлялась в утопическом виде. Пример: некоторые фантазии Анфантэна на тему о взаимных отношениях полов. Но по своему существу она означала намерение «здесь, на земле, основать царство небесное», как выразился впоследствии Гейне (См. между прочим «De l'Humanité» Пьера Леру, т. I, стр. 176 и след; издание 1845 г.).

[2]) «Doctrine saint-simonienne», p. 235.

лишь в смысле средства для устранения препятствий, стоящих на пути к общественному преобразованию. Они так же энергично, как и сэнсимонисты, отрицали способность «палача» быть «профессором» общественной нравственности. Они так же хорошо понимали, что преступления предупреждаются не наказаниями, а только устранением тех общественных причин, которые располагают ко злу волю человека. *В этом смысле,* самые крайние революционеры, самые неутомимые заговорщики были убежденными проповедниками «непротивления злу насилием».

V

Чрезвычайно важны также взгляды социалистов-утопистов на *воспитание.* Мы уже знаем, как тесно связаны были у Р. Оуэна заботы о воспитании молодого поколения с его учением об образовании человеческого характера. Но это учение разделялось социалистами всех стран. Неудивительно, что все они приписывали воспитанию огромную важность. Из французских социалистов-утопистов самые глубокие взгляды на воспитание высказал Фурье.

Человек не родится испорченным, его портят обстоятельства. Ребенок имеет в зародыше все страсти, свойственные взрослому человеку. Надо не подавлять их, а уметь дать им надлежащее направление. При надлежащем направлении страсти станут,—говорил Фурье,—источником всего доброго, великого, полезного и великодушного. Но нельзя, как следует, направить их при нынешнем общественном порядке. Его противоречия ставят педагога в безвыходное положение, вследствие чего воспитание есть теперь лишь пустое слово. Дети бедняков не могут быть воспитываемы так же, как воспитываются дети богатых и привилегированных людей. Сын бедняка выбирает свою карьеру по указаниям нужды; ему нельзя подчиняться своим естественным склонностям. Сын богатого человека имеет, правда, материальную возможность следовать своему призванию; но его характер портится под развращающим влиянием того исключительного положения, которое занимает в обществе привилегированный класс. Воспитание перестанет быть пустым словом только тогда, когда «цивилизация»,—как называл Фурье буржуазный строй,—уступит место разумному общественному порядку. Теперь работа составляет тяжелое бремя, проклятие для трудящихся. В общине, устроенной согласно требованиям разума, — в фаланстере, — она станет привлекательным (attrayant) занятием. Зрелище труда, с увлечением исполняемого груп-

пами взрослых, в высшей степени благотворно подействует на подрастающее поколение. Оно от младых ногтей привыкнет любить работу. И это будет тем легче для него, что дети вообще любят трудиться: они всегда охотно подражают работам взрослых. Эта их склонность найдет правильное применение только в фаланстере. Там все детские игрушки станут в то же время орудием труда, а всякая забава — производительным занятием. Так, без принуждения, забавляясь и подражая, ребенок научится всем тем работам, к каким он чувствует призвание. Но этого мало. *Труд* должен быть осмыслен *знанием,* а знание должно приобретаться молодым поколением в процессе полезного для общества труда. Это значит, между прочим, что, по мнению Фурье, обучение должно принять тот характер, который нынешние педагоги обозначают термином: *лабораторная система.* И это обучение, по возможности происходящее под открытым небом, не будет иметь в себе ничего *принудительного.* Дети и юноши сами, по совершенно свободному выбору, будут определять, чему и у кого им надо учиться.

Только такая система обучения способна, по мнению Фурье, дать наибольшее развитие природным способностям ребенка. Ее благотворное действие будет дополнено тем, что устранение нынешних общественных противоречий даст широкий простор развитию общественного инстинкта людей. Производительность труда достигнет наибольшей высоты только там, где человек будет предаваться любимым занятиям *в обществе симпатичных ему товарищей.*

Читатель согласится, что все эти педагогические соображения имеют большую ценность. Прибавлю еще одну очень интересную черту. Фурье находил, что, уже начиная с трех-четырех лет, детей надо приучать, посредством разного рода совместных упражнений, *к размеренным движениям:* нечто вроде ритмической гимнастики Жака Далькроза, везде встречаемой теперь с таким одобрением. «*Размеренная или материальная гармония* (l'harmonie mesurée ou matérielle) была в системе гениального французского утописта одним из условий гармонии страстей (l'harmonie passionnelle) [1]).

VI

Утопический французский социализм высказывался также по вопросам искусства. О них немало писали сэн-симонисты, стремив-

[1]) См. Oeuvres complètes de Fourier, v. V. p.p. I—84. О ритме—стр. 75—80

шиеся сделать *поэта* пророком, глашатаем новых социальных истин. Но едва ли не вдумчивее всех других социалистов-утопистов отнесся к этим вопросам Пьер Леру.

Леру писал, что в отличие от промышленности, имеющей целью воздействие на внешний мир, искусство служит выражением нашей собственной внутренней жизни. Другими словами, оно есть «сама наша внутренняя жизнь, которая сообщает о себе другим людям, реализуется, старается себя увековечить» [1]). Исходя из своей мысли, Леру утверждает, что искусство не есть ни воспроизведение *природы*, ни подражание ей. Точно так же оно не может подражать *искусству*, т.-е. искусство данного времени не может служить воспроизведением искусства другой эпохи. Истинное искусство всякого данного исторического периода выражает стремления именно этого периода, а не какого-нибудь другого. «Искусство растет от поколения к поколению, подобно большому дереву, которое с каждым годом поднимается все выше и выше к небу, в то же время все глубже и глубже погружая свои корни в землю» [2]). Принципом искусства называют прекрасное. Но это неправильно, так как художники сплошь и рядом изображают предметы некрасивые, отталкивающие или даже прямо ужасные. Область искусства гораздо шире области прекрасного, потому что искусство есть художественное выражение жизни, а в жизни далеко не все прекрасно [3]). Но что же значит в таком случае художественно выражать жизнь? По мнению Леру, это значит выражать ее посредством символов. Он вполне категоричен на этот счет. «Единственный принцип искусства есть символ»,—утверждает он (Le principe unique de l'art est le symbole) [4]). Однако, под символическим выражением он понимает вообще *образное* выражение жизни. Когда В. Г. Белинский говорил, что мыслитель выражает свои идеи посредством силлогизмов, а художник посредством образов, он вполне сходился с Леру [5]). Развивая дальше свои взгляды, «Петр Рыжий» приходил

---

[1]) См. его «D scours aux artistes», появившуюся впервые в ноябрьской и декабрьской книжках «Revue Encyclopédique» за 1831 год и перепечатанную в его Oeuvres, Paris 1850, v. I. Цитированные строки находятся на стр 66.

[2]) Там же, стр. 67.

[3]) Эта мысль высказывалась потом Н. Г. Чернышевским и гр. Л. Толстым.

[4]) Там же, стр. 65 — 67.

[5]) Известно, что передовые русские западники сороковых годов с огромной симпатией относились к Пьеру Леру, которого они, для осторожности, окрестили *«Петром Рыжим»*. Конечно, они сочувствовали ему не только за его *литературные* взгляды. Но не мешает отметить также их согласие с ним и в том, что касается основных вопросов эстетики

к тому заключению, что художник свободен, но не так независим, как это воображают иные. «Искусство есть жизнь, которая обращается к жизни». Художник совершает ошибку, если он игнорирует окружающую его жизнь. *Искусство для искусства* представляется Леру «особым родом эгоизма» [1]). Но он чувствует, что «искусство для искусства» все-таки есть плод неудовлетворенности художников окружающей их общественной средой. Поэтому он готов предпочесть его тому пошлому искусству, которое выражает низкие, — Леру говорит: «низко материалистические»,—наклонности буржуазного общества. По крайней мере, он гораздо выше этого последнего искусства ставит «болезненную» поэзию, породившую «Вертера» и «Фауста» Гёте. «Поэты, — восклицает он, — изобразите нам сердца такие же гордые, такие же независимые, как те, которые изображал Гёте; но только поставьте этой независимости известную цель, чтобы она превратилась, благодаря этому, в героизм... Одним словом, обнаружьте перед нами во всех ваших сочинениях связь личного благополучия с судьбой общества... Сделайте из титанов Гёте и Байрона людей, но не отнимайте у них при этом их благородного характера» [2]). В свое время взгляды эти сыграли значительную роль в истории литературного развития Франции. Так, всем известно, что они имели большое влияние на литературную деятельность Жорж Занд. Вообще, если среди французских романтиков были люди, отвергавшие принцип искусства для искусства, — напр., кроме Жорж Занд, Виктор Гюго, — то вполне позволительно думать, что их литетуратурные взгляды сложились не без влияния тогдашней социалистической литературы.

С. Немецкий утопический социализм

I

Во Франции и в Англии утопический социализм был, в теоретическом отношении, теснейшим образом связан с французской просветительной философией XVIII века. О немецком утопическом социализме это можно сказать только отчасти. Между немецкими социалистами

---

[1]) Из статьи: «Considérations sur Werther et en général sur la poésie de notre époque». (Соображения о Вертере и вообще о поэзии нашей эпохи), появившейся в 1839 г. и перепечатанной в первом томе сочинений Леру, стр. 431 — 451. Замечание об эгоизме искусства для искусства находится в нем на стр. 447.

[2]) Там же, стр. 450.

были люди, взгляды которых сложились под *непосредственным* влиянием французского *утопического социализма,* и следовательно—под *косвенным* воздействием французских *просветителей.* Но между ними были также люди, общественные взгляды которых опирались на выводы не французской, а немецкой философии. Больше всех других немецких философов повлиял на ход развития немецкой социалистической теории Людвиг Фейербах. В немецком социализме была целая школа, теоретические построения которой совершенно непонятны без предварительного знакомства с философией автора «Сущности христианства» (так называемый истинный или философский социализм). Вот почему я коснусь этой школы лишь в статье о движении философской немецкой мысли от Гегеля до Фейербаха. Здесь же речь пойдет у меня только о том течении германского социализма, которое чуждалось немецкой философии и вызвано было воздействием на германские умы французской социалистической литературы.

Если тогдашняя Франция далеко отставала на пути экономического развития от Англии, то Германия тащилась далеко позади Франции. В Пруссии более трех четвертей населения жило в деревнях, а во всех германских городах преобладало ремесленное производство. Новейший промышленный капитализм сделал значительные успехи только в очень немногих провинциях, напр., в Рейнской Пруссии. Правовое положение немецкого подмастерья может быть характеризовано словами: полная беззащитность от полицейского произвола. «Кто хоть раз побывал утром в Венском полицейском управлении,—пишет Фиоланд,—помнит, как целые сотни подмастерьев стояли по целым часам в узком коридоре, дожидаясь окончания пересмотра их «путевых книг», между тем как полицейский, с саблею или с палкою в руке, присматривал за ними, подобно надсмотрщику за рабами. Полиция и юстиция будто сговорились довести этих бедняков до отчаяния» [1]). Вот эти-то доведенные до отчаяния бедняки, с которыми власть обращалась, по выражению того же Фиоланда, как со скотом, и явились в Германии тридцатых и сороковых годов главными распространителями идей французского социализма. Из их же среды вышел выдающийся коммунистический писатель Вильгельм Вейтлинг [2]) (по ремеслу портной). Взглядам Вейтлинга будет отведено здесь главное место. Но, прежде чем перейти

[1]) См. *Bernhard'a Becker'a,* Die Reaktion in Deutschland gegen die Revolution von 1848, Braunschweig 1873, S. 68.

[2]) Родился в 1808 году, в 1849 году переселился в Америку, умер в 1871 году.

к ним, я хочу сказать несколько слов об одном произведении даровитого, но рано умершего, Георга Бюхнера [1]).

Произведение это представляет собою «подпольное» издание и называется «Der Hessische Landbote» (Гессенский Сельский Вестник). Оно было напечатано в июле 1834 г. в тайной типографии в Оффенбахе и обращалось, главным образом, к *крестьянству*. Это замечательный факт. Прямых обращений к крестьянству мы не находим ни в английской, ни во французской социалистической литературе. Да и в Германии «Гессенский Сельский Вестник» остался одиноким явлением. Вейтлинг и его единомышленники писали свои сочинения для рабочего класса, т.-е., собственно, для ремесленников. Только русские социалисты 70-х годов прошлого века стали обращаться в своих воззваниях главным образом к крестьянству.

Содержание «Гессенского Сельского Вестника» тоже, можно сказать, народническое. Речь идет в нем «о непосредственных народных нуждах» (чтобы употребить здесь выражение, к которому часто прибегали наши народники). Бюхнер противопоставляет в нем привольную жизнь богатого, похожего на один сплошной праздник, горькой жизни бедняка, напоминающей бесконечные трудовые будни. Затем он указывает на давящее народ бремя налогов и подвергает резкой критике существующую систему управления. Наконец, он советует народу подняться против своих притеснителей и ссылается на исторические примеры, — в особенности, на французские революции 1789 и 1830 годов, — доказывающие возможность победоносного народного восстания.

Революционное обращение к крестьянам не имело в то время никаких шансов на успех. Крестьяне передавали властям экземпляры «Гессенского Сельского Вестника», разбросанные ночью у их жилищ. Оставшаяся нераспространенной часть издания была захвачена полицией, а самому Бюхнеру пришлось спасаться бегством. Но то обстоятельство, что он говорил с крестьянами языком революционера, характерно для немецкой социалистической мысли тридцатых годов. «Friede den Hütten! Krieg den Palästen!» (Мир хижинам! Война дворцам!) — восклицал Бюхнер в своем «Вестнике». Это был призыв к классовой борьбе. С таким же призывом обращался к своим читателям и Вейтлинг. Мирное настроение обнаружилось и на время

[1]) Рол. в 1813 г., ум. в 1837 г. Это был брат известного впоследствии Людвига Бюхнера.

стало господствовать только в сочинениях тех немецких социалистических писателей, которые вышли из философской школы Фейербаха.

Проповедуя борьбу классов, Бюхнер не уяснил себе, однако, значения политики в классовой борьбе. Он не дорожил преимуществами конституционного режима. Подобно нашим народникам, он боялся, что конституция, принеся с собою господство буржуазии, еще более ухудшит положение народа. «Если бы нашим конституционалистам удалось свергнуть немецкие правительства и основать единую монархию или республику [1]), то это создало бы у нас денежную аристократию, как во Франции. Уж пусть лучше дело остается так, как оно есть». Такой взгляд на конституцию тоже роднит Бюхнера с нашими народниками. В качестве революционера, он не был, конечно, сторонником существовавшего тогда безобразного политического порядка. Он тоже стоял за республику, но не за такую, которая привела бы с собой господство денежной аристократии. Он хотел, чтобы революция прежде всего обеспечила материальные интересы народа. С другой стороны, он считал бессильным немецкий либерализм именно потому, что тот не хотел и не умел положить интересы трудящейся массы в основу своих политических стремлений.

Для Бюхнера вопрос свободы был вопросом силы. Это — та самая мысль, которую много лет спустя так хорошо развивал Лассаль в своей речи о сущности конституции.

Бюхнер написал также драму: «Danton's Tod» (Смерть Дантона). Не входя в ее литературную оценку, я замечу только, что «пафосом» этой драмы является тщетное и потому мучительное искание законосообразности в великих исторических движениях. В одном из писем к своей невесте, относящихся, повидимому, к той эпохе, когда Бюхнер работал над своей драмой, он говорил: «Уже в течение нескольких дней я каждую минуту берусь за перо, но не могу написать ни слова. Я изучал историю революции. Я чувствовал себя как бы раздавленным ужасным фатализмом истории. Я вижу в человеческой природе отвратительную заурядность, в человеческих же отношениях непреодолимую силу, принадлежащую всем вообще и никому в частности. Отдельная личность есть лишь пена на поверхности воды; величие — лишь случай; власть гения — лишь кукольная комедия, смешное стремление бороться

---

[1]) Конституционалисты стремились к политическому об'единению Германии — *Г. П.*

против железного закона, который, в лучшем случае, можно лишь узнать, но который невозможно подчинить своей воле». Утопический социализм XIX столетия не справился с вопросом о законосообразности исторического развития человечества, как не справились с ним и французские просветители XVIII века. Скажу больше. Социализм рассматриваемой эпохи потому и был утопическим, что не умел решить указанный вопрос. Однако настойчивое стремление решить его показывает, что Бюхнер уже не довольствовался точкой зрения утопического социализма. Когда А. И. Герцен писал свою книгу: «С того берега», он бился над тем же самым вопросом, который, гораздо раньше его, мучил Г. Бюхнера.

II

Я сказал, что ремесленные подмастерья явились в Германии носителями французских социалистических идей. Это произошло вот как. Известно, что, окончив свое учение, подмастерья посвящали несколько лет путешествиям. Во время таких путешествий они нередко уходили за пределы Германии и, попадая в более развитые страны, примыкали к тамошним передовым общественным движениям. Во Франции они знакомились с социализмом, при чем больше всего сочувствовали его крайнему оттенку: *коммунизму*. Старый выдающийся теоретик тогдашнего немецкого социализма, уже упомянутый мною портной Вейтлинг, тоже испытал на себе влияние французских социалистов-утопистов и тоже сделался коммунистом.

Утопический социализм апеллировал не к об'ективному ходу исторического развития, а к хорошим чувствам людей. Он был, как выражаются теперь немецкие писатели, *социализмом чувства*. Вейтлинг не составлял исключения из общего правила. Он тоже взывал к чувствам, подкрепляя свои воззвания выписками из Библии. Его первое сочинение «Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte» (Человечество, как оно есть и каким ему следовало бы быть), вышедшее в 1838 г., начинается словами из Евангелия: «И когда увидел Христос народ, то опечалился и сказал ученикам своим: жатвы много, а делателей мало; итак молите господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву свою».

Эти слова Евангелия Вейтлинг об'ясняет в том смысле, что жатва есть созревающее для совершенства человечество, а общность имущества на земле—его плод. «Заповедь любви приглашает вас к жатве,—говорит

он, обращаясь к своим читателям,—а жатва к наслаждению. И если вы хотите жать и наслаждаться, то исполните этим заповедь любви» [1]).

Оуэн исходил из учения об образовании человеческого характера, т.-е. из известного понятия о человеческой природе. На такое же понятие опирались, — более или менее видоизменяя его каждый по своему,— французские социалисты-утописты. На него же опирается и Вейтлинг. Он исходит, следуя за Фурье, из анализа страстей и потребностей человека. На основании результатов этого анализа он строит план будущего общества [2]). Однако он не придает своему плану безусловного значения. По его словам, такого рода планы хороши, собственно, тем, что доказывают возможность и необходимость общественной реформы. «Чем больше будет таких работ, тем больше будет у народа доказательств в ее пользу. Но лучший план мы все-таки должны будем написать свей кровью» [3]). Тут же слышится более или менее смутное сознание того, что характер будущего общества определится об'ективным ходом общественного развития, выражающегося, между прочим, в революционной борьбе классов. Вейтлинг обращается уже не к «богатым» и даже не ко всему человечеству без различия званий и состояний, а только «к людям труда и заботы». Он резко осуждает Фурье за сделанную им в своем плане распределения продуктов уступку капиталу. Делать подобные уступки значит, по мнению Вейтлинга, класть старые заплаты на новую одежду человечества и насмехаться над нынешним и всеми будущими поколениями [4]). Он говорил, что всякая замена старого новым есть революция. Поэтому, коммунисты не могут не быть революционерами. Однако революции не всегда будут кровавыми [5]). Мирный переворот для ком-

---

[1]) См. стр. 7 нью-йоркского издания этого сочинения, 1854 г.

[2]) Десять крестьян образуют «Zug» и выбирают «Zugführer'a»; десять Zugführer'ов выбирают «Ackermann'a»; сто Ackermann'ов выбирают «Landwirtschaftsrath'a» а он выбирает и пр. и пр. («Die Menschheit», стр. 32). Так организуются в будущем обществе земледельческие работы. В такие же подробности входит Вейтлинг, описывая другие стороны его жизни. Приводить их здесь я не вижу никакой надобности.

[3]) Там же, стр. 30.

[4]) См. его главное сочинение, вышедшее в конце 1842 г.: «Garantien der Harmonie und Freiheit». Оно переиздано в Берлине в 1908 г.—по случаю столетия со времени рождения Вейтлинга,—с биографическим введением и примечаниями Мерингa. Отзыв о предложенном Фурье плане распределения продуктов находится на стр. 224 и 225 этого издания.

[5]) Там же, стр. 226 и 227.

мунистов более желателен, нежели кровавый. Но ход преобразований зависит не от них, а от поведения высших классов и правительств. «В мирные времена,—писал Вейтлинг,—будем учить; в бурные—действовать [1]). К этой формуле он делал, однако, такие оговорки, которые показывают, что он имел не вполне ясное представление о характере пролетарского *действия,* равно как и о том, чему именно надо «*учить*» рабочих. По его словам, человечество уже теперь вполне созрело для понимания всего того, что может помочь ему удалить нож, приставленный к его горлу. Вейтлинг осуждает то мнение Маркса, что Германия, в своем историческом движении к коммунизму, не может миновать промежуточный фазис господства буржуазии. Ему хотелось. чтобы Германия перескочила через него совершенно так же, как впоследствии нашим народникам хотелось, чтобы через него перескочила Россия. В 1848 г. он никак не хотел согласиться с тем, что пролетариат должен поддерживать буржуазию в ее борьбе с пережитками феодализма и с абсолютной монархией. Убежденный в том, что всякий достаточно умен, чтобы желать удалить нож, приставленный к его горлу, Вейтлинг держался теории, обыкновенно выражаемой словами: «чем хуже, тем лучше». Он думал, что чем хуже будет положение трудящейся массы, тем более станет она склоняться к протесту против существующего порядка вещей. Последующий ход развития европейского пролетариата показал, что на самом деле это совсем не так. Тем не менее, теория эта целиком повторяется в рассуждениях М. А. Бакунина. В числе тех средств, которые, по мнению Вейтлинга, могут при известных обстоятельствах оказаться необходимыми в борьбе за общественное переустройство, находится одно, представляющееся теперь совсем странным. Именно, Вейтлинг считает возможным, — правда, только условно—при известных обстоятельствах,—рекомендовать коммунистам обращение к босяцким элементам городского населения и применение «новой тактики», соответствующей низкому нравственному уровню этих элементов. В самом главном сочинении он выражал эту мысль лишь намеками, правда, довольно, прозрачными [2]). Но затем он стал выражаться яснее, построив теорию «ворующего пролетариата» (des «stehlenden Proletariats»). Единомышленники Вейтлинга отвергли эту теорию [3]). Но М. А. Бакунин создал впоследствии близкое к ней

[1]) Там же, стр. 235.

[2]) См. «Garantien der Harmonie und Freiheit», S.S. 235—236.

[3]) О ней, а также об отношении к ней других коммунистов см. у *Г. Адлера*. Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland mit

учение о «*разбойнике*», как оплоте революционного движения. Тому, кого слишком неприятно поразят подобные теории, я напомню, что типу великодушного и героически-смелого разбойника отводилось почетное место в романтической литературе [1]). Да и не только в романтической: Карл Моор Шиллера тоже был разбойником. Утопический социализм вообще заплатил довольно крупную дань фантастике.

III

В главном сочинении Вейтлинга, вызвавшем горячие похвалы Фейербаха и Маркса, рассыпано немало замечаний, свидетельствующих о том, что он яснее многих французских утопистов понимал об'ективную логику взаимных отношений классов в капиталистическом обществе. Немало интересных замечаний встречается и в тех,—первых,—главах его «Гарантий», где речь идет о *возникновении* классов и классового господства. В своем взгляде на движущие пружины общественного развития Вейтлинг остается несомненным идеалистом. Однако чувствуется, что его уже не удовлетворяет исторический идеализм, и что он с удовольствием останавливается на тех, временами приходящих ему в голову догадках, которые намекают на возможность более глубокого об'яснения хотя бы лишь некоторых отдельных сторон общественной жизни. Я уверен, что эта особенность главного труда Вейтлинга была одной из тех причин, которые обеспечили ему сочувственное отношение со стороны Маркса. Но при всем том «Garantien» Вейтлинга отнюдь не свидетельствуют о том, что их автор много интересовался собственно экономической теорией. Он был сыном своего времени. А в его время немецкие социалисты экономией еще не занимались. «Я не думаю,— говорит Энгельс в своих воспоминаниях о немецком «Коммунистическом союзе» до-марксовой эпохи, — чтобы кто-нибудь из тогдашних членов союза прочитал хоть одну книгу по экономии. Да в этом не видели и надобности, так как *равенство, братство, справедливость* помогали перевалить через какую угодно теоретическую гору». Как видим, немецкие коммунисты с этой стороны совсем не походили на со-

---

besonderer Rücksicht auf die einwirkenden Theorien, Breslau 1885, S. S. 43 и 44. Спешу прибавить, что сам Вейтлинг скоро перестал защищать свою «новую тактику».

[1]) Ср. интересные замечания на этот счет в предисловии Вс. Иванова к русскому переводу «Корсара» байрона (Полное собрание соч. Байрона, изд. Ефрона-Брокгауза, т. II, СПБ. 1904, стр. 274—276).

циалистов Англии. Не надо забывать, однако, что уже в тридцатых годах прошлого столетия в Германии был социалист, глубоко интересовавшийся экономическими вопросами и очень хорошо знакомый с политико-экономической литературой. Правда, он стоял совсем особняком. Его звали Карл Родбертус Ягецов [1]).

Он сам говорил о себе, что его теория «есть лишь последовательный вывод из того, введенного в науку Смитом и еще глубже обоснованного школой Рикардо, положения, согласно которому все *предметы потребления, с экономической точки зрения, должны рассматриваться лишь как продукты труда, которые ничего, кроме труда, не стоят* [2]). Этот свой взгляд на труд, как на единственный источник стоимости предметов потребления, он изложил уже в первой своей книге, вышедшей в 1842 году и озаглавленной: «Zur Erkenntniss unserer staatswirthschaftlichen Zustände». В буквальном переводе это значит: «К познанию нашего государственно-хозяйственного состояния». Но на самом деле Родбертус занимался вовсе не государственным хозяйством в настоящем смысле этих слов. Он изучал положение рабочего в капиталистическом обществе и старался придумать такие меры, которые дали бы возможность изменить это положение к лучшему. «Главною целью моих исследований,— пишет он,— будет увеличение доли рабочего класса в национальном продукте, избавленное от изменчивых влияний рынка и построенное на прочном основании. Я хочу доставить этому классу возможность извлекать пользу из возрастания производительности труда. Я хочу устранить господство того закона, который, иначе, может оказаться гибельным для наших общественных отношений, и согласно которому заработная плата самыми условиями рынка всегда понижается до уровня насущнейших потребностей рабочего, как бы ни возвышалась при этом производительность труда. Этот уровень платы лишает рабочих возможности получить надлежащее образование и составляет самое вопиющее противоречие с их современным правовым положением, с тем формальным равенством их с прочими сословиями, которое провозглашено нашими важнейшими учреждениями» [3]).

Так как заработная плата при современных условиях всегда понижается до насущнейших потребностей рабочего, и так как производи-

---

[1]) Род. в 1805 г., ум. в 1875 г.

[2]) Курсив у Родбертуса.

[3]) Назв. сочинение, стр. 28 — 29. Примечание.

тельность труда постоянно увеличивается, то рабочий класс получает все меньшую и меньшую долю продукта, который он создает своим трудом. «Я убежден, — говорит Родбертус, — что плата за труд рассматриваемая как часть продукта, падает, по меньшей мере, в той же, если еще не в большей, пропорции, в какой увеличивается производительность труда» [1]). А если может быть доказано постоянное уменьшение платы рабочих,—как доли создаваемого их трудом национального продукта,—то становятся вполне понятными такие грозные экономические явления, как *промышленные кризисы*. Вследствие относительного понижения заработной платы покупательная сила рабочего класса перестает соответствовать развитию общественных производительных сил. Она не увеличивается или даже уменьшается, между тем как производство растет, рынки переполняются товарами. Отсюда возникают затруднения в сбыте, застой в делах и, наконец, промышленные кризисы. Родбертуса не смущает то возражение, что покупательная сила остается в руках высших классов и потому продолжает действовать на рынки. «Продукты теряют всякую стоимость там, где не существует в них надобности,— говорит он.— Продукт, который мог бы иметь стоимость в глазах рабочих, оказывается совершенно излишним для других классов общества и остается не проданным. В национальном производстве должна произойти временная остановка, пока скопившиеся на рынке массы товаров не разойдутся мало-по-малу, и пока направление производительной деятельности не приспособится к потребностям тех, в чьи руки перешла отнятая у рабочих покупательная сила» [2]).

Уменьшение доли рабочего класса в национальном продукте означает его *обеднение*. Родбертус не соглашается с Адамом Смитом, утверждавшим, что человек богат или беден в той мере, в какой он может обеспечить себе удовлетворение своих потребностей. Если бы это было справедливо, то вышло бы, что зажиточный немец нашего времени богаче древних королей. «Под богатством (лица или класса), нужно понимать *относительную долю* (этого лица или класса) в общей массе про-

---

[1]) «Zur Beleuchtung der socialen Frage». Berlin 1875, S. 25. Эта книга представляет собою перепечатку вышедших в 1850 — 1851 г.г. «Социальных писем к фон-Кирхману». В нее вошли второе и третье письмо. Всех писем первоначально было напечатано три. Четвертое письмо вышло уже по смерти Родбертуса под названием «Das Kapital». (Berlin 1884 г.)

[2]) «Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft» 1878 года, erstes u. zweites Heft, S. 345. Там перепечатана брошюра Родбертуса: «Der normale Arbeitstag».

дуктов, существующей на известной стадии культурного развития народа» [1]).

Итак, рост общественного богатства сопровождается относительным обеднением того класса, трудом которого оно создается. Пять шестых нации не только оказываются лишенными всех благодеяний культуры, но претерпевают подчас самые страшные бедствия нищеты, беспрерывно им угрожающей. В прежние исторические эпохи бедствия трудящейся массы были,—допустим это,—необходимы для успехов цивилизации. Но теперь это не так. Теперь рост производительных сил дает возможность устранить указанные бедствия. И вот Родбертус спрашивает в своем первом письме к Кирхману: «Может ли существовать более справедливое требование, чем требование того, чтобы творцы старого и нового богатства получили хоть какую-нибудь пользу от его увеличения; чтобы увеличился их доход или сократилась продолжительность их работы, или, наконец, чтобы все большее число их переходило в ряды тех счастливцев, которые пожинают плоды их труда?». Убежденный, что нет ничего справедливее такого требования, Родбертус с своей стороны предлагает ряд мер для улучшения участи рабочих.

Все они сводятся к законодательному регулированию заработной платы. Государство должно установить ее уровень в каждой отрасли производства и затем изменять его сообразно росту производительности национального труда. Такое определение заработной платы логически привело бы его к установлению нового «масштаба стоимости».

Так как все предметы потребления, с точки зрения политической экономии, должны рассматриваться лишь как продукты труда, ничего, кроме труда, не стоящие, то истинным «масштабом стоимости» может быть *только труд*. В нынешнем обществе продукты, благодаря колебаниям рыночных цен, не всегда обмениваются один на другой сообразно количеству труда, затраченного на их производство. Это зло надо устранить государственным вмешательством. Государство должно ввести в обращение «рабочие деньги», т.-е. свидетельства, констатирующие, сколько именно труда затрачено на производство данного предмета. Короче, здесь Родбертус приходит к той же самой идее организации обмена, которая возникла сначала в Англии двадцатых годов, а затем перешла оттуда во Францию (Прудон). Излишне распространяться о ней.

[1]) «Zur Erkenntniss», стр. 38—39.

Следует, однако, прибавить, что все такого рода меры имели в глазах Родбертуса только временное значение. Он говорил, что впоследствии,— лет через пятьсот,— установится коммунистический строй, и тогда совсем прекратится эксплоатация человека человеком.

Предлагая свое решение «социального вопроса», Родбертус не уставал повторять, что такое решение должно быть *совершенно мирным*. Он не верил не только в «баррикады» или в «керосин», но и в политическую самодеятельность пролетариата. Он всего ждал сверху, от королевской власти, которая, по его убеждению, должна была и могла сделаться «*социальной*» (soziales Königthum).

Излагая взгляды Родбертуса, я заимствовал их из различных его сочинений, начиная с вышедшей в 1842 году книги: «Zur Erkenntniss» и т. д. Не мешает, однако, заметить, что все его взгляды в сжатом виде изложены были им уже в конце тридцатых годов в статье, которую он послал в «Augsburger Allgemeine Zeitung», но которой не приняла эта газета. Статья Родбертуса перепечатана в «Briefe und Sozialpolitische Aufsätze» von Dr. Rodbertus Jagetzow, изд. в 1882 году в Берлине Рудольфом Мейером. (См. во втором томе стр. 575—586: «Fragmente aus einem alten Manuscript».) Она интересна во многих отношениях. Но более всего заслуживает внимания в ней: во-первых, взгляд на рабочий класс, как на варваров («Barbaren an Geist und Sitte»,—варвары по духу и нравам) [1]); во-вторых, то опасение, что варвары, живущие в недрах цивилизованного общества, могут стать его господами, подобно тому, как древние варвары сделались господами Рима. Дело шло хорошо, пока государство опиралось на нынешних варваров в своей борьбе с буржуазией. Но на кого обопрется оно в борьбе с этими варварами? Долго ли эти последние будут бороться против самих себя? В интересах самосохранения общество должно совершить социальную реформу [2]).

Родбертус боялся рабочего класса. Если бы он меньше боялся его, то он меньше склонен был бы как к своей главной утопии,—«социальной» монархии,—так и к тесно связанным с нею второстепенным утопиям, вроде «рабочих денег».

Теперь буржуазные экономисты охотно повторяют, что Маркс заимствовал свое экономическое учение у английских социалистов. Лет двадцать-двадцать пять тому назад они, тогда еще плохо знакомые с английской социалистической литературой, сделали то «открытие»,

---

[1]) Ср. приведенный выше взгляд Анфантэна.

[2]) См. стр. 579 во втором томе только что указанного мною изд. Р. Мейера.

), в своем качестве экономиста, Маркс всем обязан Родбертусу. но так же неосновательно, как и другое. К тому же большая часть инений Родбертуса вышла в такое время, когда уже вполне сложились, своих главных чертах, экономические взгляды Маркса. Но все-таки дбертусу принадлежит весьма почетное место между экономистами рмании [1]), к которым он, мимоходом сказать, относится с глубшим пренебрежением.

---

[1]) О Родбертусе см. в предисловии Энгельса к немецкому переводу, первольно вышедшей по-французски, книги *Маркса*, Misère de la philosophie цета философии; есть русский перевод, сделанный *В. И. Засулич* под моей кцией); «Theorien über den Mehrwert» *Маркса*, т. II, 2 отдел первой части (Die idrente). По-русски взгляды Родбертуса излагались в начале восьмидесятых з покойным *Н. И. Зибером* (в «Юридическом Вестнике») и мною (в «Отечеанных Записках»). Мои статьи о нем перепечатаны в моем сборнике «За дваь лет» (под псевдонимом *Бельтова*), стр. 503 — 647. [Сочинения, т. I.] См., кроме *Т. Козака*, Rodbertus sozialökonomische Ansichten. Jena 1882; *Georg Adler*, ertus, der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus. Leipzig 1883; *Dietzel*, Rodbertus, Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Jena 1886—1887, 2 Teile; *sch*, Rodbertus. Stuttgart 1899; *Gonner*, Social philosophy of Rodbertus. Lon-1899.

Французский утопический социализм XIX века

Различные системы и учения французского *утопического* социализма XIX в. очень значительно расходятся между собою по многим важным вопросам [1]). Тем не менее, всем им свойственны некоторые основные черты, отличающие их от международного *научного* социализма нашего времени. Только потому, что существуют такие, общие всем им черты, я и могу дать здесь характеристику французского утопического социализма: подробное изложение различных его учений и систем было бы тут невозможно, да и неуместно.

Чтобы выяснить себе черты, общие всем разновидностям французского утопического социализма указанной эпохи, необходимо прежде всего вспомнить его историческое происхождение.

I

Маркс говорит в своей полемике с Бруно Бауэром и его единомышленниками: «Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между учениями французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д.,—с коммунизмом и социализмом». Это замечание подтверждается у Маркса, между прочим, тем соображением, что, если человек черпает все свои

---

[1]) Слово «*социализм*» впервые появилось в английской и французской литературе в 30-х г.г. XIX в. Автор статьи «Socialism» в «Encyclopaedia Britannica» (vol. XXII, p. 205) утверждает, что оно обязано своим происхождением возникшей в 1835 г. Англии «Association of all Classes of all Nations». С другой стороны, Пьер Леру доказывает, что оно было употреблено в первый раз им в статье «De l'individu-

ощущения, знания и т. д. из внешнего мира и из опыта, приобретаемого от этого мира,—как учили материалисты XVIII века,— то надо, стало быть, так устроить окружающий его мир, чтобы человек получал из того мира достойные его впечатления, чтобы он привыкал к истинно человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком. Это совершенно справедливо. Маркс вполне прав также, утверждая, что, например, Фурье «выходит непосредственно из учения французского социализма». Кто усомнился бы в этом, тому я посоветовал бы сравнить учение Фурье о страстях хотя бы с тем, что говорится о них в первой главе первой части «Système social» Гольбаха. Не менее интересным в этом отношении могло бы оказаться и сравнение Фурье с Гельвецием. Но тут важно помнить вот что.

Хотя Фурье [1]) непосредственно выходит из учения французского материализма, он в то же время вполне отрицательно относится ко всей просветительной французской философии XVIII века. Такое отношение к ней сказывается уже в его первом сочинении: «Théorie des quatre mouvements et des destinées sociales», вышедшем в 1808 г. в Лионе [2]). Там мы читаем:

«С тех пор, как философы обнаружили свою несостоятельность в своем первом же опыте — французской революции, все согласились между собою в том, что их философию следует рассматривать как заблуждение человеческого ума. И потоки политического и нравственного просвещения представились потоками иллюзий. Да и можно ли было найти что-нибудь другое в сочинениях тех ученых, которые, употребив двадцать пять столетий на усовершенствование своих теорий и соединив все древнее и новейшее просвещение, на первом же

---

isme et du socialisme», появившейся в 1834 г. (см. Oeuvres de Pierre Leroux . I., 1850, p. 376, примечание). Но надо заметить, что в названной статье слово это употребляется у Пьера Леру лишь в смысле «преувеличения идеи ассоциации». Несколько позже оно стало обозначать всякое стремление переделать общественный строй с целью поднять благосостояние низшего класса и обеспечить социальный мир. Ввиду этой крайней неопределенности его значения ему часто противопоставляли *коммунизм*, как стремление, направленное к гораздо более определенной цели установления общественного равенства посредством обращения средств производства, а иногда также и предметов потребления в общественную собственность. В настоящее время слово «социализм» почти заменило собою слово «коммунизм»; зато оно утратило свою первоначальную расплывчатость Его нынешний смысл ближе к первоначальному смыслу слова «коммунизм».

[1]) Родился 7 апреля 1772 г. в Безансоне. Умер в Париже 10 октября 1837 г

[2]) На обложке обозначено: Лейпциг.

своем шагу породили не меньше бедствий, чем они обещали благодеяний, и приблизили цивилизованное общество к состоянию варварства? Таково было следствие первых пяти годов, в течение которых во Франции подвергались испытанию философские теории. После катастрофы 1793 г. иллюзии рассеялись» [1]). В другом месте того же сочинения Фурье с негодованием вспоминает о тех схоластических ссорах из-за равенства (querelles scolastiques sur l'égalité), которые ниспровергали троны, алтари и законы собственности, и благодаря которым Европа шла, по его словам, к варварству.

Фурье никогда не был сторонником старого порядка. Наоборот, всего вернее, что он, как и все третье сословие того времени, не одобрял этого порядка и желал его устранения. Но революционная борьба различных классов тогдашнего французского общества приняла,—особенно в 1793 году,—такой ожесточенный характер, что запугала Фурье, а с ним и большинство его современников. Так как он считал, что ответственность за «катастрофу 1793 года» падает на просветительную философию XVIII в., то он и об'явил ее совершенно несостоятельной. В своем отрицательном отношении к ней он дошел до того, что выработал себе два методологических правила: 1) «абсолютное сомнение» (le doute absolu) и 2) «абсолютное уклонение» (l'écart absolu). «Абсолютное сомнение» состояло в том, что он скептически относился к самым распространенным убеждениям своего времени. Например,—этот пример приводится им самим,—все различные философские направления сходились между собою в уважении к цивилизации; но Фурье решил приложить свое правило «абсолютного сомнения» и к этому предмету: он усомнился в «совершенстве» цивилизации. Он спросил себя: «может ли существовать что-нибудь более несовершенное, нежели эта цивилизация, ведущая за собою столько бедствий? Может ли быть что-нибудь более сомнительное, нежели ее необходимость и неизбежность ее существования в будущем? Не вероятно ли, что она представляет собою лишь ступень в общественном развитии» [2])? Раз поставив перед собою эти вопросы, он скоро пришел к тому убеждению, что «цивилизация», — т.-е., собственно, те общественные отношения, которые свойственны цивилизованным народам, — должна уступить место другим формам общежития, и принялся обдумывать природу этих будущих форм.

---

[1]) Назван. сочин., стр. 3.

[2]) Там же, стр. 7.

Что касается «абсолютного уклонения», то оно состояло у Фурье ешении «никогда не итти по путям, проложенным недостоверными ками», т.-е. той же философией XVIII в. Интересно, что для оправ- ия этого своего методологического правила Фурье приводит то тоятельство, что «недостоверные науки», несмотря на огромные ехи промышленности, не сумели даже «предупредить бедность».

Однако, уже самое применение этих двух методологических пра- показывает, что, восставая против философии XVIII в., Фурье про- жал находиться под сильнейшим ее влиянием. Так, мы знаем, что званная философия была *прогрессивной* по своему существу. Глубокая а в прогресс, в способность человека и человеческого общества к ершенствованию (perfectibilité) была одной из главнейших ее от- ительных черт. Фурье очень любил едко посмеяться над этой верой. заметьте, что, применив к цивилизации правило «абсолютного со- ения», он усомнился, собственно, не в цивилизации, а только в неиз- жности существования некоторых коренных недостатков, свойствен- х общественному строю цивилизованных народов. А когда он окон- тельно пришел к тому убеждению, что эти существенные недостатки гут быть устранены, когда он выработал план нового общественного тройства, тогда он, не переставая осмеивать учение «недостоверных ук» о способности человека и человеческого общества к совершен- вованию, сам выступил энергичным работником в деле такого совер- енствования. Не менее замечательно и то, что «*абсолютно уклонив- ись*» от хождения по путям, проложенным «недостоверными науками», прежде всего столкнулся с *вопросом о бедности:* человек, упре- ющий французскую философию XVIII века в том, что она не сумела едупредить бедность, остается верным ее духу, так как она настойчиво ердила: salus populi — suprema lex (благо народа — высший закон).

Но если это так, если, резко восставая против французской фило- фии XVIII века и зло насмехаясь над ней, Фурье, в сущности, оста- лся ее верным последователем и клал ее выводы в основу своих соб- венных построений, то спрашивается: к чему же привело его «абсо- отное сомнение» и «абсолютное уклонение»?

Оно привело его, во-первых, ко многим теоретическим *чудачествам,* д которыми так долго упражняли свое остроумие противники со- ализма. «Абсолютное сомнение» привело Фурье к пренебрежению ыми правилами теоретического мышления, которыми никто не мо- ет пренебрегать безнаказанно. Когда он распространяется о «дву- ожном бессмертии» и строит «общую лестницу метемпсихозов»

(échelle générale des métempsycoses) [1]); когда он уверяет нас, что «тот, кто нам дал льва, даст нам также анти-льва, на котором мы будем ездить верхом с большой быстротой» [2]), когда он описывает хорошие стороны будущих анти-китов, анти-акул, анти-бегемотов и анти-тюленей [3]), — тогда он, очевидно, злоупотребляет «уклонением», явившимся в результате его восстания против всех прежних философов. Не будь этого восстания, он, вероятно, не обнаружил бы так много самоуверенности самоучки и постарался бы умерить полет своей фантазии.

Во-вторых, следуя правилу «абсолютного уклонения», Фурье, по его собственным словам, старался браться только за такие задачи, которых не касалась философия XVIII века. Так как эта философия много занималась *политикой* и *религией*, то Фурье, в противоположность ей, поставил себе в обязанность «искать общественного блага только в таких мероприятиях, которые не имели бы никакого отношения к администрации и духовенству, а распространялись бы только на промышленность и домашнюю жизнь и были бы согласимы со всяким правительством, не имея нужды в его вмешательстве» [4]). *Этим в значительной степени определился характер его социальной системы: она, в самом деле, чужда каких бы то ни было политических стремлений.*

Но и это еще не все. Так как восстание Фурье против французской философии XVIII века было вызвано тем, что он считал ее виновницей «катастрофы 1793 года», то он не только подчеркивал при каждом удобном (а, пожалуй, даже и неудобном) случае, что его система *чужда всяких революционных стремлений:* он рекомендовал ее как единственное верное средство борьбы с этими стремлениями. В первом томе его книги: «La fausse industrie, morcelée, répugnante, mensongère et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée» и т. д. есть интересная глава: «Notice sur les intérêts du Roi. — Moyens d'en finir des conspirations (Заметка об интересах короля. — Средства покончить с заговорами). В ней Фурье доказывает, что, так как адская машина является новым оружием заговорщиков [5]), то необходимо «испробовать изобретение,

---

[1]) См. Oeuvres complètes de Ch. Fourrier. Paris, MDCCCXLI, tome II, p. 319

[2]) Oeuvres complètes t. IV, p. 254. Фурье уверяет, что, путешествуя на анти льве, можно будет, позавтракав в Париже, пообедать в Лионе и поужинать в Марсели; надо только переменять этих добрых животных, когда они устанут.

[3]) Там же, стр. 255.

[4]) «Théorie des quatre mouvements», p. 8.

[5]) Книга вышла в 1835 году, и заметка написана, как видно, под впечатлением известного покушения Фиески на жизнь Луи-Филиппа (28 июля того же года).

оторое предупреждает заговоры, создавая всеобщее благосостояние и обрые нравы» (стр. 337). Затем следует довольно подробное изложение плана нового общественного устройства. Во втором томе того же очинения, вышедшем год спустя, та же мысль повторяется в заметке Thème général, appliqué aux attentats régicides» (Общая тема в е приложении к покушениям на жизнь коронованных особ). Фурье гносит там покушения на счет просветительной философии. «В течение последних 40 лет,— говорит он,—короли находятся в борьбе с илософией; они употребляют против нее лишь полумеры, которые олько усиливают ее; они не умеют вызвать против нее действительную оппозицию и разоблачить ее ложное знание, противопоставив й соперницу в лице точной науки о промышленном механизме и о удьбе общества» [1]). Само собою разумеется, что эта точная наука есть истема Фурье, которая и рекомендуется Луи-Филиппу, как лучшее редство против заговоров.

Мы сейчас увидим, что Фурье совсем не составлял в этом случае сключения между социалистами своего времени. Напротив, подобные бращения очень характерны для французского утопического социализма XIX века. Поэтому полезно будет хорошенько выяснить ебе их общую психологическую подкладку.

II

Посмотрите, как изображает Фурье,—в своей цитированной выше ниге: «Théorie des quatre mouvements», — то революционное состояние общества, которое, по его словам, может быть устранено олько осуществлением его плана общественной реформы.

«Да,— восклицает он,— цивилизованный порядок [2]) все более и более расшатывается; мы присутствуем при первом извержении вулкана, вызванном философией в 1789 году, за ним последуют другие, как олько слабое царствование даст поблажку агитаторам [3]); война бедного против богатого была так удачна, что интриганы всех стран умают только о том, чтобы ее возобновить. Напрасно стараются предупредить ее; природа смеется над нашим просвещением и над нашим

[1]) Эта страница не нумерована, а следующая за ней помечена М—616.

[2]) Мы уже знаем, что так называется у него общественный строй цивилизованных народов.

[3]) Книга вышла в 1808 г. царствование Наполеона I, который, как известно, не давал поблажки «агитаторам».

предвидением; она сумеет вызвать революции посредством тех самых мер, которые принимаются нами для того, чтобы обеспечить общественное спокойствие» [1]).

Тут каждое слово заслуживает величайшего внимания. Уже в 1808 году Фурье видит в великой революции один из эпизодов классовой борьбы: *войны бедного против богатого*. Он как бы с сожалением констатирует, что война эта была удачна. Можно подумать, пожалуй, что он сочувствовал старому порядку. Но, как уже сказано выше, это не так. Старому порядку он не сочувствовал; он только *отвергал борьбу классов вообще и особенно революционную борьбу классов*. Он держался того убеждения, что Франция могла бы избежать великой революции, если бы те открытия, которые удалось сделать ему *после* «катастрофы 1793 года», были сделаны каким-нибудь другим гением еще при старом порядке и своевременно положены в основу общественной реформы. Но теперь открытия сделаны; теперь общественные потрясения могут быть предупреждены, и война «бедного против богатого» будет избегнута, если только люди, заинтересованные в сохранении общественного спокойствия, поймут преимущества придуманной Фурье общественной реформы. Поэтому он и обращается к ним, не жалея красок при изображении тех потрясений, которыми цивилизованное общество будет наказано за невнимательное отношение к его голосу.

Такова была его «тактика». Она характеризуется, во-первых, своей *аполитичностью;* во-вторых,—вполне отрицательным отношением к классовой борьбе. Легко видеть, что между этими ее двумя главнейшими чертами существовала теснейшая связь. Она состояла в том, что вторая черта породила первую.

«Катастрофа 1793 г.» вызвала у Фурье отрицательное отношение к классовой борьбе. А так как политика есть орудие классовой борьбы, то естественно, что за отрицанием этой последней у нашего автора последовало отрицание политики.

Не подумайте, что мы имеем перед собою лишь частный случай в истории утопического социализма. Нет! Случаев, подобных этому, так много, что у нас есть полное основание говорить об общем правиле. Вот еще один, пожалуй, менее яркий, но отнюдь не менее знаменательный.

Сэн-Симон [2]) тоже смотрел на французскую революцию, как на борьбу классов,—именно класса, не имеющего собственности, с клас-

---

[1]) Назван. сочин., стр. 388.

[2]) Родился в Париже 17 окт. 1760 г.; умер там же 19 мая 1825 г.

сом собственников,—и так же, как Фурье, он относился к этой борьбе очень неодобрительно. В брошюре: «Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains», вышедшей в 1802 г., — т.-е. за шесть лет до появления первой книги Фурье,—он называет французскую революцию ужасающим взрывом и величайшим изо всех бичей [1]). Он распространяется о «страшных жестокостях, вызванных этим приложением принципа равенства» [2]), и, обращаясь к классу, не имеющему собственности, говорит: «Посмотрите, что произошло во Франции в то время, когда там господствовали ваши товарищи: они породили голод» [3]). Очевидно, и на Сэн-Симона самое сильное впечатление произведено было именно «катастрофой 1793 года». Если Фурье ставит эту «катастрофу» в вину философам XVIII столетия, то Сэн-Симон об'ясняет ее невежеством класса, не имеющего собственности. Но это лишь кажущаяся разница, так как «приложение принципа равенства» было, по мнению Сэн-Симона, не чем иным, как практическим применением крайних выводов из просветительной философии. Поэтому учение Сэн-Симона было так же аполитично, как и учение Фурье [4]). В практическом отношении сэн-симонизм (первой манеры) есть не что иное, как исследование о мерах, которые надо принять для того, чтобы положить конец революции (sur les mesures à prendre pour terminer la révolution). До какой степени Сэн-Симон чужд был всяких революционных помышлений, видно, между прочим, из следующего места его только что цитированной мною книги: «Du système industriel». На вопрос, какою силою произведены будут желательные для него перемены в общественных отношениях и кем будет направляться эта сила, он отвечает:

«Эти перемены совершаются силой нравственного чувства, и эта сила будет иметь главным своим двигателем то верование, что все политические принципы должны выводиться из общего принципа, данного

---

[1]) См. «Oeuvres choisies de C.-H. de Saint-Simon», t. I, Bruxelles 1859, p. p. 20 et 21.

[2]) Там же, стр. 31.

[3]) Там же, стр. 27.

[4]) Громы, направляемые Фурье против «философов», посылаются Сэн-Симоном по адресу «легистов». Их «метафизические учения» об'ясняют, по его мнению, неудачный исход французской революции. См. «Du système industriel, par Henri Saint-Simon». С эпиграфом: «Dieu a dit: aimez-vous et secourez vous les uns les autres». Paris 1821. Préface, p. 1—VIII). Сэн-Симон: во понятие «легист», иначе: *представитель «метафизических учений»*, аналогично знакомому уже нам по книгам Фурье понятию: «философ», иначе: представитель «недостоверных наук». У нас это понятие обозначается теперь словами: революционная интеллигенция.

людям богом («Любите друг друга». — *Г. П.*). *Эта сила будет направляться филантропами, которые при этом случае будут, как они были во время образования христианства, непосредственными агентами Вечного*».

Немного дальше Сэн-Симон прибавляет: «*Единственным средством, к которому прибегнут филантропы, будет устная и печатная проповедь*» [1]).

Подобно Фурье, Сэн-Симон, ужасающийся всякой мысли о классовой борьбе, любит подчас припугнуть своих читателей «классом, не имеющим собственности», «народом». В своем «IV письме господам промышленникам» он, изображая нежелательный оборот, который могла принять борьба промышленников с «феодализмом Бонапарта», пишет: «Кроме того, господа, нельзя без ужаса подумать, что в случае открытой борьбы он (феодализм Бонапарта. — *Г. П.*) мог временно привлечь на свою сторону народ. Хотя вы являетесь естественными и постоянными руководителями (chefs) народа, и хотя он вас признает за таковых, опыт показал, что он может встать на некоторое время под знамя военных и легистов. Вы справедливо думаете, что то влияние, которое могли бы иметь на него агитаторы, теперь (сравнительно с тем, как было во время великой революции. — *Г. П.*) значительно уменьшилось... Но оно не совсем уничтожено. Догма турецкого равенства [2])... еще может, если вы не примете предосторожностей, произвести большие опустошения. С помощью каких мер будете вы бороться против обольщения этой догмой, если предварительно не дадите народу точных и ясных понятий об его истинных интересах» [3])?

Эти строки как нельзя более убедительно показывают, что класс, не имеющий собственности, отнюдь не был тем классом, на который рассчитывал Сэн-Симон в деле осуществления своих практических планов. Точка зрения Сэн-Симона, как и точка зрения Фурье, отнюдь не была точкой зрения пролетариата.

---

[1]) Подчеркнуто у Сэн-Симона. См. его «Adresse aux philanthropes» в только что названной книге, стр. 297, 298, 299 и 302. Отмечу для людей, интересующихся эволюцией идей Сэн-Симона, что уже в этой книге попадаются выражения: «le nouveau christianisme», «le christianisme définitif», и что уже в ней Сэн-Симон говорит подчас слогом Писания, призывая к себе les hérétiques en morale et en politique и т. п. (стр. 310). Ниже мы увидим, как надо понимать попытку Сэн-Симона опереться на религию.

[2]) Так называл Сэн-Симон то равенство, к которому стремились коммунисты. Он утверждал, что такое равенство возможно только в восточных деспотиях.

[3]) «Du système industriel», стр. 205 – 207.

Последователи этих двух великих основателей французского уто-ического социализма были вполне верны им в только что указанных ною и чрезвычайно важных отношениях. Они с негодованием отвер-али всякую мысль о том, чтобы положить совершающуюся в обществе лассовую борьбу в основу своих социально-реформаторских стре-лений. Для примера укажу на самого талантливого последователя Фурье, иктора Консидэрана [1]).

III

В своей брошюре: «Débacle de la politique en France», вышедшей 1836 г., т.-е. еще при жизни Фурье, Консидэран определяет политику ак «*совокупность воюющих между собою мнений и теорий, относя-ихся к основным принципам правительства или к различным адми-нистративным системам, которые оспаривают одна у другой портфели ради наибольшего блага нации*» [2]). Последние слова этого определения, меющие весьма заметный привкус иронии, показывают, что полити-ка не имела большой цены в глазах Консидэрана, и он не только не крывает этого, но с удовольствием замечает, что сравнительно с не-вним временем интерес и уважение к политике вообще очень сильно пали во Франции [3]). Почему же? Вследствие некоторых теоретических шибок политики (erreurs théoriques de la politique). В чем состояли ти ошибки? Ответ: «Вместо того, чтобы заниматься исследованием о редствах, необходимых для *соглашения интересов* (l'alliance des inté-ts), которое принесло бы пользу всем интересам, люди (принадлежа-ие к различным политическим партиям.—*Г. П.)* занимаются исключи-ельно *тем, что поддерживают и усиливают их борьбу,* выгодную лишь я тех, которые торгуют этою борьбою» (qui trafiquent de cette tte) [4]).

Политика есть орудие классовой борьбы; Консидэран, подобно оему учителю Фурье, не хочет классовой борьбы; поэтому он,— пять-таки подобно Фурье, — отворачивается от политики. Это как ельзя более логично. В другом месте той же брошюры Консидэран двигает, как истину, которой нельзя не признать, следующее поло-ение:

---

1) Родился в 1808 г., умер в 1893 г.

2) Курсив мой.

3) Назван. сочин., стр. 2 и 52.

4) Назв. сочин., стр. 16. Курсив Консидэрана.

«Мы все заинтересованы в том, чтобы все без исключения были счастливы; и для каждого класса лучшее средство обеспечения его частных интересов заключается в том, чтобы связать их с интересами других классов» [1]).

И совершенно так же, как Фурье, Консидэран относится отрицательно к французской философии XVIII в. Он называет ее *разрушительной* (subversive) и говорит, что, когда начала осуществляться основная идея этой философии, состоявшая в низвержении феодализма и католической религии, произошли сильные общественные потрясения. Он дает понять, что, по его мнению, уже в конце XVIII ст. были такие средства, которые давали возможность улучшить общественный порядок, не прибегая к революционной борьбе [2]). А что касается его собственной эпохи, то у него решительно нет ни малейшего сомнения насчет возможности преобразования общества. Возможность эта в полной мере дана открытиями Фурье, указывающими вернейшие средства согласить между собою интересы всех общественных классов. Этого не хотят понять революционеры, так охотно прибегающие к насильственным действиям [3]). Вот почему Консидэран весьма строго осуждает революционеров. Правда, он не дает спуска и охранителям, которые, по его словам, своею неумелостью компрометируют свое собственное дело [4]). Но при всем том он убежден, что «в настоящее время партия, заинтересованная в сохранении порядка, менее анти-социальна (moins anti-social) нежели та, которая стремится к его низвержению». Почему? «Так как из современного положения общества явствует,— отвечает Консидэран,—что теперь надо не драться, а улучшать и организовать, *то партия, которой само ее положение дает любовь к порядку, менее неблагоприятна* (moins défavorable) *для нужного теперь дела, нежели та партия, которая все еще хочет изгонять, избивать, низвергать»* [5]).

Совершенно так же рассуждал у нас покойный Л. Н. Толстой: он тоже, и в силу совершенно тех же соображений, более сочувствовал охранителям, нежели революционерам.

---

[1]) Там же, стр. 63. Курсив Консидэрана.

[2]) Там же, стр. 147.

[3]) Напомню, что цитируемая брошюра Консидэрана вышла в 1836 г., т.-е. в самый бурный период монархии Луи-Филиппа.

[4]) Он говорит, что они всегда готовы приставить городового к каждому благородному чувству (там же стр 24). Это, поистине, поразительная меткость.

[5]) Там же, стр. 57. Курсив Консидэрана

Все это, я надеюсь, достаточно характерно. Но еще более ярко выражается взгляд Консидэрана в следующих его словах:

«Всякое восстание одного элемента против другого не правомерно; правомерно только согласие, гармония, полное и свободное развитие порядка» [1]).

В этих словах выражается вся тактика утопического социализма[2]). Я не говорю, что тактика эта всегда оставалась неизменной. Это было бы совершенно неестественно в такой стране, как тогдашняя Франция, жившая лихорадочно-возбужденной общественной жизнью. Но, несмотря на свои изменения, тактика утопического социализма до конца сохранила в общем свой только что указанный мною характер. И, как ни многочисленны отдельные черты, отличающие одну школу утопического социализма от другой, все эти школы,—опять за немногими исключениями, о которых ниже,— аполитичны и все они, за теми же редкими исключениями, отрицательно относятся к классовой борьбе.

Возьмем сэн-симонистов. Излагая свое учение, они указывают на совершавшуюся в истории борьбу классов и на эксплоатацию «человека человеком». Они говорят, что в современном обществе люди праздные (les oisifs) эксплоатируют трудящихся (les travailleurs). Уже в своем первом органе, «Le Producteur», выходившем в 1825 — 1826 г.г., они утверждают, что отныне уже «*невозможно думать, будто интересы праздных одинаковы с интересами трудящихся*» [3]). Цель обще-

---

[1]) Там же, стр. 91 ср. его: «Principes du socialisme, manifeste de la démo cratie au XIX siècle». 2-me édition Paris, 1847. В этом сочинении, написанном в такое время, когда Консидэран уже значительно менее расположен был к отрицанию политики, *революционная партия* называется иначе *реакционной демократией*, так как прогрессивна только мирная демократия (стр. 45). Из всех революционеров наиболее резкому осуждению со стороны Консидэрана подвергаются «*политические* коммунисты», которые «решительно принимают великую материальную революцию» (стр. 46). Об этих коммунистах ниже.

[2]) Другой ученик Фурье, — бывший сэн-симонист Пажэ, — говорит, что его единомышленники «покинули поле политики для того, чтобы упражнять свой ум на более плодородной почве социальных вопросов». («Introduction à l'étude de la science sociale», Paris, 1838 стр. XI.) Здесь *политика* резко противопоставляется, как мы видим, деятельности в области *социальных* вопросов. Это противоположение встречается у огромнейшего большинства утопических социалистов. Ниже мы увидим, чем об'ясняются исключения из этого общего правила. Но для утопического социализма характерно именно это правило, а не исключения из него. Заимствованное с Запада противопоставление политики деятельности на социальной почве господствовало также в русской литературе вплоть до победы в ней марксизма.

[3]) См. статью Анфантэна: «Opuscules financiers во II томе «Producteur», стр. 479.

ственного развития заключается, по их словам, в устранении классового антагонизма и в торжестве «ассоциации». Но когда поднимается речь о том, какой же путь приведет к торжеству «ассоциации», они указывают на *примирение между классами*. Все это можно прочитать в интересном сборнике их лекций: «Doctrine saint-simonienne. Exposition» (см. особенно первый том). Но с наибольшей выпуклостью взгляды эти обнаружились в «*Докладе о работах сэн-симонистской семьи*», который был представлен в 1831 г. Стефаном Фляша «отцам» Базару и Анфантэну.

Стефан Фляша не только признает разделение современного общества на два класса, но выражается гораздо точнее, нежели большая часть его единомышленников. Между тем как в представлении огромного большинства сэн-симонистов современное им общество разделялось на класс «праздных», с одной стороны, и класс «трудящихся»— с другой, Фляша говорит о противоположности между *буржуазией* и *пролетариатом,* наивно полагая, однако, при этом, что за разницей терминов здесь не скрывается никакой разницы общественных отношений. Он констатирует, что после революции 1830 г. буржуазия не нашла нужным серьезно подумать об интересах пролетариата. И при всей своей готовности извинить эту ошибку буржуазии он все-таки считает нужным напомнить, что пора исправить ее, так как в противном случае обществу грозят «потрясения, более продолжительные и более глубокие, нежели те, которыми ознаменовалась борьба буржуазии с феодализмом» [1]). Мы видим отсюда, что воспоминание о классовой борьбе в эпоху великой революции очень свежо у социалистического докладчика. И это воспоминание заставляет его стремиться к примирению классов. Он приводит слова Сэн-Симона о том, что английские пролетарии готовы при первом удобном случае начать *войну бедных против богатых* [2]), и говорит:

«Вот при каких обстоятельствах мы появляемся на сцене. Буржуазии мы говорим: *мы голос народа,* требующего своей части в ассоциации, *голос энергичный*, так как требование справедливо, но *мирный,* так как, вестники будущего, мы знаем от своего учителя, что насилие ретроградно и что его царство принадлежит прошедшему. Народу мы говорим, мы повторяем каждый день: мы—*голос буржуазии;* все вы, страдающие, требуете всеобщей ассоциации, и вы получите ее,

[1]) См. «Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin», vol. IV, p. 58 — 59, Paris 1865.
[2]) Подчеркнуто у Фляша.

ибо ее хочет бог. Но она будет дана вам только, если вы будете требовать *мирно и постепенно*. Если же вы попытаетесь насильно вырвать орудия труда из рук тех, которые владеют ими теперь, то помните, что сильные люди, которые будут руководить вашею яростью, не преминут поселиться в отелях и дворцах, отнятых у их старых владельцев, и дело сведется для вас к перемене господ» [1]).

Это предостережение насчет «сильных людей» может удивить современного читателя. Но, по понятиям докладчика, оно не заключало в себе ничего странного: по мнению Фляша, пролетариат не способен был «вследствие своего невежества ясно формулировать свои нужды и свои надежды» [2]). *Такой* общественный класс, действительно, легко провести за нос. Весь вопрос в том, могло ли воздержание от политики способствовать умственному развитию такого общественного класса.

До какой степени примирительное настроение было в духе того времени, вернее: в духе тех людей того времени, которые интересовались социальными вопросами, показывает, между прочим, следующий факт.

Когда Пьер Леру [3]), — как известно, возбуждавший большой интерес у нас, в кружке Белинского и Герцена, и прозванный там, ради осторожности, *Петром Рыжим*, — примкнул к сэн-симонистам, он указал на мирный характер их «доктрины» как на одну из тех его сторон, которые наиболее повлияли на него в смысле обращения [4]).

Луи Блан [5]) тоже не желает ничего слышать о классовой борьбе. Его знаменитое сочинение «Organisation du travail», начинается словами: «К вам, богатые, обращается эта книга, потому что в ней речь идет о бедных. Их дело — ваше дело». Ниже это обращение опять появляется в несколько измененной форме: «О богатые, вам, повторяю, посвящена эта книга... Да! святое дело бедных — ваше дело... Только с их освобождением откроются для вас неизвестные вам доныне сокровища спокойных радостей» [6]).

Даже Прудон [7]), которого многие до сих пор почему-то считают большим революционером, на самом деле отвергал революционную постановку социального вопроса. В письме к Марксу, от 17 марта

[1]) Там же, стр. 70, 71 и 72.

[2]) Там же, стр. 58.

[3]) Родился в Париже в 1797 г., умер там же в 1871 г.

[4]) См. его «Открытое письмо», напечатанное в «Globe».

[5]) Род. 29 окт. 1811 г., умер в декабре 1882 г.

[6]) «Organisation du travail», VI-e édition, Paris 1845. Introduction, p.p. и V и XXV Первое издание этого сочинения вышло в 1840 г.

[7]) Род. 15 января 1809 г., умер 19 января 1865 г.

1846 г., он говорит: «Мы не должны выдвигать революционное действие как средство социальной реформы, потому что это мнимое действие было бы просто-напросто обращением к силе, к произволу, короче — противоречием. Поэтому я ставлю себе такую задачу: посредством известной экономической комбинации вернуть обществу те богатства, которые ушли от него посредством другой экономической комбинации (процент на капитал, арендная плата за землю, плата за квартиры, ростовщичество). Другими словами, обратить в политической экономии теорию собственности против собственности для того, чтобы обеспечить свободу и равенство» [1]).

Это желание решить социальный вопрос посредством *экономической комбинации* означает уже хорошо знакомое нам отрицание *политики*. Это отрицание всегда играло в рассуждениях Прудона решающую роль. Оно привело его к анархизму, а от него перешло к М. А. Бакунину, Элизэ Реклю, П. А. Кропоткину, Ж. Граву и другим теоретикам анархизма, а также к нынешним французским и итальянским «революционным синдикалистам».

В 1848 г. Прудон, со свойственной ему пышностью фразеологии, восклицал по поводу того, что временное правительство предпочло трехцветное знамя красному: «Бедное красное знамя, все покидают тебя! Но я целую тебя, я прижимаю тебя к моей груди... Красное знамя, это — федеральное знамя человеческого рода» [2]). Но эта горячая приверженность к красному знамени нисколько не мешала ему проповедывать союз пролетариата с буржуазией. Так, когда была выставлена его кандидатура в Безансоне, он в своем обращении к избирателям писал: «Работники, протяните руку вашим патронам, а вы, патроны, не отталкивайте тех, которые работали у вас» [3]). В своем органе «La Voix du Peuple» (в № от 20 марта 1850 г.) он писал: «Об'единение буржуазии с пролетариатом означает теперь, как и прежде, освобождение крепостного; оборонительный и наступательный союз промышленников с трудящимися против капиталиста и дворянина; солидарность интересов между пролетарием и хозяином» [4]).

---

[1]) Не имея под руками переписки Прудона, я цитирую здесь по книге «Abrégé des oeuvres de Proudhon», где письмо это приведено, к сожалению, не полностью, на стр. 414—415.

[2]) См. «P. J. Proudhon», par *A. Desjardins*, Paris 1896, v I, p. 90. Примечание

[3]) Цитиров. в назв. сочин Desjardins, p. 99.

[4]) Цитиров. у *Карла Диля*, P. J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben, III Abteilung, Jena 1896, S. 100.

Противопоставление *хозяина капиталисту* показывает, что под буржуазией Прудон понимал собственно мелкую буржуазию: он приглашал *хозяина* об'единиться с *подмастерьем* (le compagnon). Это следует заметить в качестве материала для характеристики свойственного социалистам-утопистам взгляда на экономические отношения современного им общества. Мне еще придется подробно разбирать этот взгляд. Теперь же я прибавлю пока одно: книга Прудона «Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle», которая вышла в 1851 г. и надолго оставила глубокий след в воззрениях социалистов латинских стран и России, посвящена буржуазии. Посвящение заключает в себе целое похвальное слово этому классу. «Вам, буржуа, посвящаю я эти новые опыты, — говорит Прудон, — во все времена вы были самыми неустрашимыми, самыми ловкими революционерами... Вы сами, вы одни,—да, вы выработали принципы, заложили основы революции в XIX в. Ничто предпринятое без вас и против вас не было жизнеспособно. Ничто предпринятое вами не погибло. Ничто подготовленное вами не окончилось неудачей... Возможно ли, чтобы, сделав столько революций, вы окончательно стали, вопреки интересу, вопреки разуму, вопреки чести, контр-революционерами?» и т. д. Потом Прудон говорит о 1793 г., в течение которого болтливые народные трибуны не смогли, по его выражению, ровно ничего сделать, и о революции 1848 г., не сумевшей решить социальный вопрос, а в заключение опять зовет буржуазию к примирению с пролетариатом: «Я говорю вам: примирение, это — революция». На основании этих слов можно, пожалуй, подумать, что в 1851 г. Прудон сделался революционером; но это предположение опровергается содержанием книги: в нем подробнейшим образом излагается проект совершенно мирной «социальной ликвидации», которая выдается автором за социальную революцию только потому, что он вообще очень сильно злоупотребляет терминологией.

Характерное для утопического социализма отвращение от революционного способа действий классически выразилось в словах Этьена Кабэ:

«*Если бы революция была у меня в руке, то я не разжал бы руки даже в том случае, если бы мне пришлось умереть в изгнании*» [1]).

---

[1]) «Voyage en Icarie». Paris 1845, p. 565. Курсив в подлиннике.—Кабэ родился 2 янв. 1788 г., ум. 8 ноября 1856 г.—Первое издание его «Путешествия в Икарию» вышло в марте 1842 г.

IV

Итак, социалисты-утописты признают наличность классовой борьбы в современном обществе. Но они не приурочивают к ней своих реформаторских планов; они решительно не желают опереться на нее для их осуществления. Они надеются, что планы эти будут осуществлены путем примирения классов. Сообразно с этим они отвергают революционный способ действия и поворачиваются спиной к политике [1]).

Когда разразилась июльская революция, сэн-симонисты решили не принимать в ней участия. Их «отцы», Базар и Анфантэн, в особом послании к сэн-симонистам, находившимся в провинции, писали: «Те, которые торжествуют теперь, без сомнения возмутятся тем, что они назовут нашей холодностью, нашим индифферентизмом; мы готовы вынести их оскорбления и их насилия... Дорогие дети, нам предстоит более счастливая судьба». Эта более счастливая судьба заключалась в работе над «осуществлением царствия божия на земле» (la réalisation du règne de dieu sur la terre), как выражались авторы послания.

Но отвернуться от политики не значит удалить с исторической арены действующие на ней политические силы. Даже отвернувшись от политики, социалисты-утописты не могли не сознавать присутствия там этих сил. И вот у них рождалось желание так или иначе использовать их для своих целей. Как же использовать? Для этого было только одно средство: надо было убедить данного влиятельного представителя данной политической силы в том, что правильно понятые интересы его дела требуют возможно скорого осуществления данного реформаторского плана. Но как убедить? Это зависело от того, к кому именно обращался реформатор и при каких именно политических обстоятельствах имело место обращение. Когда Сэн-Симону захотелось привлечь к своим сочинениям внимание Наполеона I, он дал одному из них заглавие, обещающее указать средство победы над Англией (Moyens de faire reconnaître aux anglais l'indépendance des pavillons),

[1]) «Nous sommes *religieux*, c'est à dire *pacifiques et aimants* envers *tous les hommes, toutes les classes, tous les partis*... Nous pensons que la violence est toujours funeste, toujours *impie*», так выражался Шарль Лемонье в воззвании к сэн-симонистам, помеченном 7 июня 1832 года. Далее он заявлял, что сэн-симонисты любят все партии, но не идут ни с одной из них, и намечал *свою* программу, способную, как он думал, об'единить людей всех политических мнений: 1) немедленная постройка железной дороги из Парижа в Марсель, 2) улучшение водопровода и канализации в Париже, 3) проведение улицы от Лувра к Бастильской площади и т. д.

хотя в действительности сочинение это было посвящено совершенно другому предмету. Когда Фурье вздумал привлечь на свою сторону Луи-Филиппа, которого беспокоили заговорщики, он принялся твердить, что заведение фаланстеров есть лучшее средство борьбы с революционерами. Когда полиция июльской монархии арестовала герцогиню Беррийскую, сделавшую попытку реставрации в пользу своего сына герцога Бордосского, и когда во французском обществе стали говорить, что ей грозит смертная казнь, «отец» Анфантэн тотчас написал открытое «Письмо к королеве», в котором он, восставая против смертной казни, возвещал *(жирным шрифтом)* будущую эмансипацию женщин («la femme s'affranchira!»). Сообщая своим «детям» об этом письме, он выражал надежду, что оно будет способствовать «вовлечению женщин в политику» [1]). Уехав впоследствии в Алжир, Анфантэн пытался через одного из своих корреспондентов войти в сношения с герцогом Орлеанским. Эта попытка повлекла за собою то трагикомическое последствие, что названный герцог благосклонно предложил «верховному отцу» сэн-симонистов место супрефекта. К сожалению, это не отрезвило Анфантэна. Он не переставал строить широкие планы насчет проповеди между коронованными особами («apostolat princier»). Эти планы привели его к некоторым крайне грубым, — правда, гораздо более теоретическим, нежели практическим,—ошибкам. Известно, что Г. Гейне относился к сэн-симонистам с интересом и сочувствием. Первое издание своей книги «De l'Allemagne» он посвятил «отцу» Анфантэну. В ответ на это посвящение Анфантэн напечатал под заглавием: «Генриху Гейне» («A Henri Heine») письмо, в котором развивал, можно сказать, изумительные политические взгляды.

Говоря о Германии, он обнаружил огромную симпатию к Австрии (к Австрии Меттерниха!). Австрия была, по его словам, представительницей порядка, иерархии, чувства долга и в особенности мира. «Признавая, что догма свободы и равенства недостаточно полна, недостаточно совершенна для того, чтобы управлять народами, благословим Австрию за то, что она сопротивлялась вторжению этих чисто революционных идей и оттолкнула их даже в лице Иосифа II; благословим возвышенное терпение этого народа, который беспрестанно подвергался сабельным

[1]) «Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin». Paris 1866, v. VIII, p. 168. Письмо напечатано на стр. 165 и 166 того же тома. Герцогиня Беррийская была арестована 5 ноября, а письмо написано 9 того же месяца (1832 г.). Отсюда видно, как торопился Анфантэн вовлечь женщин «в политику». После всего сказанного едва ли надо прибавлять, что слово «политика» имело здесь очень своеобразный смысл.

ударам со стороны революции, воплощенной в Наполеоне; благословим Австрию за то, что она дала благородное убежище последним представителям феодального права, нашим старым Бурбонам, так как бог еще не сказал своего последнего слова насчет формы того перехода, посредством которого человечество упраздняет старое право и заменяет его новым; благословим ее, наконец, за то, что она простирает через Альпы свою тяжелую руку, сдавливающую народы Италии и мешающую им резать друг друга. Окруженная народами, в которых происходит освободительное брожение, она беспрестанно твердит спокойным и важным голосом: дети, вы не любите порядка, вы не созрели для свободы».

Далее Анфантэн признается, что война против «Священного союза» и против «обскурантизма кабинетов» кажется ему вещью изношенной, «по крайней мере для людей сильного закала» [1]).

Гейне молчаливо отозвался на это письмо тем, что снял посвящение Анфантэну со следующих изданий своей книги «О Германии». Это было, конечно, самой выразительной его критикой [2]).

У Анфантэна вряд ли было какое-нибудь пристрастие к легитимизму. Он просто хотел с дипломатической тонкостью выполнить свою апостольскую миссию в среде высокопоставленных лиц, по самому положению своему склонных защищать «порядок».

Когда Луи Бонапарт, очень далекий от легитимизма, совершил государственный переворот во Франции, Анфантэн принялся кокетничать со счастливым авантюристом и даже выработал для него целую программу действий. Правда, она вовсе не отличалась определенностью. Анфантэн хотел, чтобы Луи Бонапарт служил делу хорошего социализма (bon socialisme). Это служение должно было состоять в отказе от милитаризма и в энергичном содействии мирному промышленному развитию Франции [3]).

Читатель услышал, может быть, некоторые иронические ноты в моем изложении. Само собой разумеется, что вся апостольская миссия Анфантэна в среде высокопоставленных лиц не может быть рассматриваема теперь иначе, как с улыбкой. Но несправедливо было бы относить эту ошибку Анфантэна на его личный счет. Ошибки, подобные этой,

---

[1]) Там же, том X, стр. 118 — 119.

[2]) Однако письмо было с одобрением встречено даже таким видным сэн-симонистом, как Оланд Родриг. (См. «Histoire du Saint-Simonisme» par. *S. Charlety*, стр. 315, примечание.)

[3]) Об этом см. в «Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin», t. X, p.p. 200 и 205.

настойчиво подсказывались всей логикой того отрицательного отношения социалистов-утопистов к политике, на которое было указано мною выше. *Отрицание политики* логически *вело* (и до сих пор неизменно *ведет* тех, которые грешат им) к *политиканству*. Конечно, один из представителей утопического социализма совершал в своем политиканстве более грубые, а другой — менее грубые ошибки. Но это частность. Сущность же дела состояла в том, что, раз отвернувшись от политики и начав политиканствовать, даже самые выдающиеся люди не могли избежать подчас самых невероятных, с нашей теперешней точки зрения, промахов.

Вот убедительное доказательство. «Человек-террор» (l'homme-terreur), Прудон, вообще говоря, очень мало походил на «верховного отца» Анфантэна. Во многих отношениях он был настоящим его антиподом. А между тем, и он не избежал промахов, совершенно подобных тем, которыми только что удивил нас Анфантэн.

Прудон был, как известно, родоначальником французского *анархизма* [1]). В качестве анархиста он смотрел на политику с самым высокомерным презрением. Однако это презрение не спасло его от политиканства; напротив, оно толкало его к нему. В одном из своих писем он говорит, что тот, кто занимается политикой, должен «мыть руки в навозе» [2]). Это мытье рук в навозе и есть политиканство. Как усердно предавался он ему по временам, показывает его книга «La révolution sociale, démontrée par le coup d'état du 2 décembre», в которой он усиливается убедить читателя, — и прежде всех других, разумеется, самого Луи Бонапарта,—в том, что историческое значение 2 декабря, «это — революция демократическая и социальная» [3]).

Когда *политиканство* достигает такой степени интенсивности, оно является не только логическим следствием отрицания *политики*. Оно служит также едва ли не лучшим показателем сбивчивости, запутанности *социальных* взглядов занимающегося им утописта.

V

Спешу напомнить читателю, что в утопическом французском социализме XIX в. существовало течение,—оно было одной из разно-

[1]) Он вывел свою теорию *анархии* из той мысли Сэн-Симона, что роль власти в общественной жизни уменьшается вместе с ходом исторического развития и будет сведена современем к нулю.

[2]) «Se laver les mains dans la crotte». *Desjardins*, Proudhon, t. I, p. 190.

[3]) См. 5-е изд. назв. книги, стр. 93.

видностей *коммунизма*,—которое вовсе не отвергало классовой борьбы и совсем не отрицало политики, понимая ее, правда, в довольно узком смысле. Оно являлось, как я уже сказал выше, исключением из общего правила. Но чтобы хорошо понять смысл этого *исключения*, необходимо предварительно рассмотреть со всех сторон само *правило*.

Отвергая борьбу классов, социалисты-утописты понимали в то же время ее историческое значение. Это кажется парадоксом, но это, несомненно, так. Читатель уже знает, что великая французская революция была, в глазах Сэн-Симона, Фурье и их последователей, «войной бедного против богатого». Что касается Сэн-Симона, то, высказав этот замечательный взгляд на французскую революцию еще в 1802 г., он впоследствии развил его довольно подробно. Он говорил, что в каждой стране основной закон есть тот, который определяет собою собственность (gouverne la propriété) и учреждения, ее охраняющие. Цель общественного союза есть производство. А потому во главе его всегда стояли и будут стоять люди, руководящие производством. До XV столетия нашей эры важнейшей отраслью общественного производства было земледелие. Земледельческими работами руководило тогда дворянство. Поэтому светская власть сосредоточивалась в его руках [1]). Но мало-по-малу выросла новая общественная сила, *третье сословие*. Нуждаясь в поддержке, сословие это заключило союз с королевской властью, и этим союзом определилось все последующее развитие общества. Говоря это, Сэн-Симон имел в виду собственно Францию и очень сожалел, что в лице Людовика XIV королевская власть изменила третьему сословию и перешла на сторону аристократии. Бурбоны очень дорого заплатили за эту ошибку, которая, впрочем, не остановила развития третьего сословия. Борьба нового промышленного порядка со старой феодальной системой вызвала французскую революцию, и она же определяет собою важнейшие общественные события наших дней.

Эти философско-исторические взгляды Сэн-Симона перешли от него к Огюстэну Тьерри. Сэн-Симон думал даже, что и Гизо положил их в основу своих исторических исследований. Возможно, что великий французский историк пришел к ним независимо от Сэн-Симона: такие исторические взгляды были тогда довольно сильно распространены. Одно не подлежит сомнению: и Гизо, и Тьерри, и Минье, и все французские историки этого направления держались именно тех историче-

[1]) См. «Opinions littéraires, philosophiques et industrielles». Paris 1825, p.p 144 — 145. См также «Catéchisme des industriels» в «Oeuvres de Saint-Simon», изд. О. Родригом. Paris 1832, p. 18.

ских взглядов, первым систематическим проповедником которых вы ступил Сэн-Симон. Изучая эти взгляды, невольно и часто вспоминаешь теорию, сложившуюся впоследствии и получившую название историче ского материализма. Они, действительно, послужили важным материа лом для выработки этой теории. Но до поры до времени они очень хо рошо уживались с самым крайним историческим идеализмом. Ниже я об'ясню эту кажущуюся странность. А теперь для моей цели достаточно отметить, что вслед за Сэн-Симоном и Фурье огромное большинство французских социалистов-утопистов видело,—правда, с сожалением, но все-таки видело,—в истории Европы длинный процесс классовой борьбы, порой доходившей до крайней степени обострения.

То же видели социалисты-утописты и в современном им обществе. Они не переставали говорить о происходящей в нем классовой борьбе. Они оплакивали существование такой борьбы и стремились к примирению классов [1]). Их разнообразные системы представляют собою, в своей практической части, не что иное, как совокупность таких мер, которые должны положить конец войне классов и установить социальный мир. Но уже одно то обстоятельство, что они оплакивали классовую войну и стремились к социальному миру, показывает, что наличность такой войны вполне признавалась ими. И вот естественно возникает вопрос: какие же именно классы являлись, по мнению французских социалистов-утопистов, главными участниками войны, происходившей в недрах новейшего общества? Решение этого вопроса чрезвычайно важно для истории социалистических идей.

Сэн-Симон держался, как уже сказано, того убеждения, что самые важные события внутренней жизни современного ему общества определялись борьбой нового промышленного порядка со старой феодальной системой, короче—промышленников с феодалами. Это борьба и была, в глазах Сэн-Симона, важнейшей классовой борьбой его времени. Он говорил: «В течение пятнадцати веков феодальная система постепенно реорганизовалась, а промышленная система постепенно организовалась. Достаточно будет тактичного поведения главных представителей промышленности, чтобы окончательно установить промышленную систему и очистить общество от развалин того феодального здания, в котором жили когда-то наши предки» [2]). Но кто же были эти главные представители промышленности? Конечно, не пролетарии. Это были,

[1]) Ср., например, *Консидэран*, Principes du socialisme, стр. 20—21.
[2]) «Oeuvres», p. 59.

во-первых, банкиры, во-вторых, крупные промышленные предприниматели. Сэн-Симон смотрел на них как на естественных представителей и руководителей всего класса трудящихся. Мы уже знаем, что он иногда пугал их рабочими. Но он делал это только затем, чтобы напомнить им об обязанностях, лежавших на них, как на естественных вожаках трудящегося класса. Известно также, что, по крайней мере, под конец своей жизни он между этими обязанностями ставил на первое место заботу о благосостоянии беднейшей его части. «Все общественные учреждения,—говорил он тогда,— должны иметь целью нравственное, умственное и физическое улучшение (amélioration) класса наиболее многочисленного и наиболее бедного». Это была главная мысль его последнего сочинения: «Le nouveau christianisme». Но «класс наиболее многочисленный и наиболее бедный» должен был явиться лишь *предметом попечительного воздействия* со стороны выше его поставленных представителей промышленности; главная же *руководящая роль* в общественной жизни должна была, по мнению Сэн-Симона, принадлежать именно им, выше стоящим представителям промышленности,— банкирам и промышленным предпринимателям.

Поскольку Сэн-Симон держался этого убеждения, постольку он был прямым продолжателем того дела, которое делали передовые люди XVIII в. Для этих людей главной общественной задачей была победа третьего сословия над светской и духовной аристократией. Читателю известны, конечно, знаменитые слова Сийеса: «Что такое третье сословие?— Ничто. Чем оно должно быть?—Всем». Сэн-Симон был сыном XVIII в. Правда, в течение второй половины его жизни третье сословие уже перестало быть «*ничем*»; оно сделалось *очень многим*. Но оно еще не было «*всем*» (напоминаю, что Сэн-Симон умер в 1825 г., т.-е. в эпоху реставрации), и он старался сделать его «всем» как можно скорее. Вот почему он, приглашая богатых заботиться об участи бедных, не анализирует тех отношений, которые существуют в среде самого третьего сословия, т.-е. между предпринимателями, с одной стороны, и наемными рабочими—с другой. Его внимание было всецело поглощено теми взаимными отношениями, которые установились после революции между представителями старого порядка и «промышленниками». И в своей знаменитой «Параболе» [1]) он дал блестящий и довольно глубокий анализ отношений этого второго рода.

[1]) Она была напечатана в 1819 г. в «Organisateur» и привела Сэн-Симона на скамью подсудимых. Впрочем, этот литературный процесс кончился торжеством подсудимого, так как присяжные вынесли ему оправдательный приговор.

Его ученики не раз говорили, что, разделяя его взгляды, они в то же время развивают их дальше. И нельзя не признать, что во многих отношениях они значительно опередили своего учителя. Так, они гораздо больше, нежели он, интересовались экономическими вопросами. Они старались определить, что же означают, с точки зрения экономии, выражения: «праздный класс» и «класс трудящийся». Они относили к «праздному классу» землевладельцев, живущих на свою поземельную ренту, и капиталистов, доход которых составляется из процентов на капитал. Об этих категориях лиц часто говорит Анфантэн в своих экономических статьях, печатавшихся в «Le Producteur». Но замечательно, что прибыль предпринимателя совпадает для него с заработной платой. Он прямо говорит это, возражая,—прибавлю: до последней степени неудачно,—на теорию ренты Рикардо: «Под выражением: «заработная плата» мы понимаем прибыль предпринимателя, потому что мы рассматриваем ее, как плату за его труд» [1]). При таком взгляде на отношения между предпринимателями и его наемными рабочими не могло быть и речи об антагонизме между интересами предпринимательского капитала и наемного труда. Читатель не забыл, может быть, что подобною же неясностью страдал много лет спустя взгляд Прудона. Выше я сделал выписку из его статьи, появившейся в 1850 г. и приглашавшей *буржуазию* об'единиться с пролетариатом для борьбы против *«дворянина и капиталиста»* [2]). Подобное приглашение могло иметь смысл только под пером человека, понимавшего под капиталистами одних получателей процента на капитал.

Разбирая вопрос о проценте на капитал, Анфантэн останавливается на том факте, что в странах промышленно-развитых уровень процента значительно ниже, нежели в отсталых. Отсюда он выводит, что доход всего вообще «праздного класса» самим развитием промышленности осуждается на постоянное *уменьшение*. «Мы думаем,—говорит он,—что ремесло праздного человека, бездеятельного собственника, становится все хуже и хуже и что, подобно капиталам, земли сдаются в наем на условиях все более и более выгодных для тех, которые дают себе труд их обработки» [3]). Это, как видите, достаточно оптимистический взгляд на положение дел в цивилизованном обществе. А к этому надо прибавить, что, по мнению Анфантэна, постоянно увеличивалась *не только* та доля национального дохода, которая доставалась предприни-

[1]) «Le Producteur», t. I, p. 245.

[2]) Курсив мой.

[3]) Le Producteur, t. I, p. 245.

мателям *вместе* с наемными рабочими,—он думал, что постоянно повышается также и доля этих последних. Ясно, что при данной величине части национального дохода, достающейся *предпринимателям вместе с рабочими,* та доля национального дохода, которую получают собственно *рабочие,* может увеличиться только на счет доли, остающейся в карманах *предпринимателей.* А это показывает, что Анфантэн не имел основания считать интересы наемного рабочего солидарными с интересами предпринимателя. Но наш автор совсем не останавливается на этой стороне дела. Он довольствуется тем замечанием, что рабочий лучше питается и лучше одевается теперь, нежели питался и одевался прежде [1]). Ему и в голову не приходит, что улучшение условий жизни рабочего класса может итти рука об руку с уменьшением достающейся ему доли национального дохода, т.-е. с ростом эксплоатации его предпринимателями, т.-е. с *относительным* его обеднением.

Вообще, надо заметить, что экономические знания Анфантэна, который выступал главным теоретиком в этой области на страницах «Producteur'a», весьма поверхностны. Рикардо, которого он часто оспаривал, был известен ему, повидимому, лишь из вторых рук, а Ж. Б. Сэй казался великим экономистом. И этому нельзя удивляться. Для Анфантэна, как и для всех утопистов, главный вопрос заключается не в том, что *есть,* а в том, что *должно быть.* Естественно поэтому, что его глаза внимательно всматриваются в то, что *есть,* лишь до тех пор, пока остается неопределенным его взгляд на то, что же именно *должно быть.* Да и этот взгляд у него опять, как и у всех других утопистов, определяется преимущественно под влиянием *нравственных* соображений. Вследствие этого Анфантэн чаще читает мораль буржуазным экономистам, нежели критикует их теории [2]).

---

[1]) «Le Producteur», тот же том, стр. 158.

[2]) Один из весьма видных сэн-симонистов, знаменитый впоследствии финансовый деятель, Исаак Перейр, в одной из своих лекций по политической экономии, читанных в 1831 г., обещая рассмотреть распределение богатств в современном обществе, прямо говорит: «Nous examinerons la moralité de cet état de choses» («Religion saint-simonienne.—Leçons sur l'industrie et les finances». Paris 1832, p. 3.) И не подумайте, что слово «moralité» употребляется здесь в переносном смысле. Перейр говорит в предисловии к изданию своих лекций: «В первых двух лекциях мы поставили себе задачей отклонить (repousser) идею *стоимости,* как она преподается нынешними экономистами; мы восстали против нее потому, что она является выражением *борьбы, антагонизма,* существующих в современном обществе». Это именно значит читать мораль буржуазным экономистам вместо того, чтобы анализировать буржуазные отношения производства.

«Le Producteur» выходил в такое время, когда еще далеко не вполне сложились взгляды сэн-симонистов. Можно предположить, пожалуй, что впоследствии экономические теории этой школы получили более глубокое содержание. На самом деле это не так. Читанные в 1831 г. лекции Исаака Перейра обнаруживают ту же самую неясность взгляда на отношение предпринимательского капитала к наемному труду и то же неосновательное убеждение, что «подати, которые труд платит праздности», постоянно уменьшаются. «По мере того, как будут уменьшаться эти подати, не только возрастет счастье трудящихся, но и увеличится для производства возможность сделаться более правильным» [1]).

Принимая в соображение неясность взгляда сэн-симонистов на экономию современного им общества, надо признать, что,—не говоря уже об их мирном *настроении*,— сама их *теория* не давала им никакого основания для выработки таких планов практической деятельности, которые опирались бы на антагонизм интересов наемного труда и предпринимательского капитала. Напротив, она непременно должна была побуждать их к проповеди социального мира. Правда, они признавали антагонизм интересов *трудящегося* класса с интересами класса *праздных* собственников. Чтобы устранить этот антагонизм, они предлагали уничтожение наследства, которое повело бы за собою, по их словам, переход средств производства в собственность всего общества. В *этом* отношении они, действительно, ушли гораздо дальше своего учителя, который вовсе не задумывался об изменении форм собственности. Но если, как утверждал Анфантэн, ремесло праздного собственника все более и более ухудшается, другими словами, если положение этого класса становится все более и более затруднительным вследствие понижения уровня процента, — то сам ход вещей обеспечивает возможность мирного совершения самой важной из всех реформ, предложенных сэн-симонистами,—уничтожения наследства. Стало быть, и с этой стороны можно было сохранять дорогую сэн-симонистам веру в мирное течение общественного развития.

Читатель легко может представить себе, что, предлагая уничтожение наследства, сэн-симонисты сильно пугали современных им филистеров. Филистеры считали, а отчасти и до сих пор считают, их коммунистами. (Еще совсем недавно их об'явил таковыми один историк русской общественной мысли.) Но считать их коммунистами не было

[1]) Там же, стр. 14.

и нет основания, о чем они не переставали напоминать в своих печатных произведениях.

Перешедшие в собственность общества средства производства должны были, согласно учению сэн-симонистов, поступать в распоряжение тех производителей, которые могли употребить их в дело с наибольшим успехом. Но сэн-симонисты вовсе не мечтали о восстановлении мелкой промышленности; они были горячими сторонниками крупных промышленных предприятий. Как же должен был распределяться приносимый такими предприятиями доход? Сэн-симонисты отвечали: *по способностям и по заслугам каждого* (à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres). Но как определить заслуги? Анфантэн полагал, как мы знаем, что прибыль предпринимателя есть его заработная плата. С этой точки зрения легко можно было признать, что если данный предприниматель получает несравненно более высокую «заработную плату», нежели его рабочий, то это происходит вследствие различия в величине их заслуг. Неудивительно поэтому, что сторонники многих других социалистических школ,—например, во Франции коммунисты, Луи Блан и другие, в России Н. Г. Чернышевский,—решительно отвергали принцип сэн-симонистов: каждому по способностям и заслугам. Подобные споры могут показаться совсем бесполезными: стоит ли спорить о том, как надо разделить шкуру еще не убитого медведя? И легко заметить, что критические приемы социалистических противников сэн-симонизма были не всегда удовлетворительны. Противники эти чаще всего повторяли ошибку сэн-симонистов: они разбирали с точки зрения *нравственности, справедливости* и тому подобных *отвлеченных принципов* тот вопрос, который надо было рассматривать с точки зрения *производственных отношений, т.-е. общественной экономии*. Но, несмотря на этот крупный методологический промах, они были по-своему правы. Осуждаемый ими сэн-симонистский принцип распределения заключал в себе всю ту неясность, которую мы уже отметили в учении теоретиков сэн-симонизма о производственных отношениях современного им общества. Кто, говоря о нынешнем обществе, смешивает прибыль предпринимателя с заработной платой, тот очень сильно рискует оставить в своем плане будущего общественного устройства достаточно широкое место для «эксплоатации человека человеком». Пролетарию все равно, кому принадлежит фабрика, на которой он своим трудом обогащает предпринимателя: самому предпринимателю, какому-нибудь другому частному лицу или, наконец, обществу. Сэн-симонисты могли бы сказать в свою за-

щиту, что в обществе, устроенном согласно их плану, промышленность будет организована, а не дезорганизована, как теперь: место нынешних предпринимателей займут руководители промышленности, которые будут состоять на службе общества и получать от него свое вознаграждение. Но это опять вернуло бы нас к старому вопросу: *как определить высоту вознаграждения «руководителей промышленности»?* Т.-е. другими словами, не будет ли основано сэн-симонистское общество на эксплоатации огромнейшего большинства производительного населения этими, сравнительно малочисленными, руководителями? И сэн-симонисты опять не могли дать на него другого ответа, кроме ничего не выясняющей ссылки на «заслуги». На самом деле, они просто не сумели до конца продумать этот предмет с *его экономической* стороны.

VI

Другие школы утопического социализма не разделяли оптимистического взгляда сэн-симонистов на ход экономического развития в нынешнем обществе. Великий современник и соперник Сен-Симона, Фурье, категорически отказывался признать, что положение рабочего—или, как он выражался, бедного,—класса улучшается. «Социальный прогресс есть призрак,—твердил он.— Богатый класс идет вперед, но бедный остается на месте, стоит на нуле» [1]). Временами он обнаруживает еще больший пессимизм, утверждая, что «положение бедняка в современном обществе хуже положения дикаря, который имеет, по крайней мере, право убивать дичь и ловить рыбу везде, где ему вздумается, и даже красть у всех, кроме своих соплеменников. К тому же дикарь отличается беззаботностью, свойственной животным и совершенно чуждой цивилизованному человеку. Свобода, даруемая бедняку нынешним обществом, есть ложь, так как, лишая его всех тех преимуществ, которыми пользовался дикарь, она не обеспечивает ему того минимума средств существования, который мог бы вознаградить его за это лишение» [2]). Наконец, Фурье об'являет, что положение народа в цивилизованном обществе, вопреки софистам, воспевающим прогресс, хуже, нежели положение диких зверей [3]). Верный своей привычке подчитывать и классифицировать даже то, что не поддается подсчету и

[1]) «Publication de manuscrits», v. 2, p. 23. Цитирую у *Bourgin*, Fourier. Pari 905., p. 207.

[2]) Oeuvres complètes de Ch. Fourier. Paris 1841 v. III, p.p. 163—170.

[3]) Там же, т. IV, стр. 193.

классификации, Фурье указывает двенадцать «disgraces des industrieux» (злоключений промышленников), к которым для точности присоединяются еще четыре дополнительных злоключения. И, хотя эта попытка пересчитать злоключения цивилизованного человека может вызвать улыбку,—тем более, что наш автор извиняется за неполноту подсчета и предоставляет окончить его более опытным людям,—однако она обнаруживает редкую проницательность взгляда. Для примера укажу на «второе» злоключение, состоящее в том, что цивилизованный человек, занимаясь слишком утомительными работами, рискует расстроить свое здоровье, от которого зависит существование его детей и его собственное; на «десятое», называемое у Фурье предвосхищенной бедностью и сводящееся к страху потерять заработок, и, наконец, на «седьмое», причиняемое увеличением роскоши богачей, при виде которой бедняк чувствует себя еще более бедным (нынешняя теория относительного обеднения[1]). Если сэн-симонисты не различают положения наемного рабочего от положения предпринимателя, то Фурье видит антагонизм интересов этих двух общественных категорий и утверждает, что в современном обществе успех промышленных предприятий основывается на обеднении рабочих, т.-е. на понижение их платы до возможно более низкого уровня[2]). Если сэн-симонисты видят в развитии банков последнее слово прогресса, то Фурье гремит против банкиров и против биржевого ажиотажа. Если сэн-симонисты восхищаются развитием крупной промышленности, то Фурье доказывает, что оно ведет за собою концентрацию капиталов и восстановление феодализма в новом финансовом, коммерческом, промышленном виде.

В том же духе высказываются и его последователи. Консидэран говорит: «Первый феодализм — тот, который вышел из завоевания, дал землю военачальникам и привязал завоеванное население к личности завоевателей узами крепостничества. Так как война торговая и промышленная, под видом той конкуренции, при которой капитал и спекуляция неизбежно становятся господами над бедным трудом, сменила собою войну военную (sic!), то она стремится к установлению новой крепостной зависимости и, действительно, постоянно устанавливает ее посредством своих завоеваний: теперь возникает не *личная и непосредственная зависимость,* а зависимость посредственная и коллективная, массовое господство над обездоленными классами класса

1) Oeuvres complètes, v. IV, p.p. 191—192.

2) «Publication des manuscrits», v. III, p. 43. Цитирую у *Bourgin*, Phroudhon стр. 231.

обладателей капиталов, машин и орудий труда. В самом деле, *взятые коллективно,* городские и сельские пролетарии находятся в абсолютной зависимости от класса, обладающего орудиями труда. Этот великий экономический и политический факт выражается в следующей формуле практической жизни: *чтобы иметь кусок хлеба, каждый пролетарий вынужден найти себе господина.* (Я знаю, вы теперь говорите: *патрона,* но в своей первобытной наивности язык упорно повторяет: *господин,* и он будет прав до тех пор, пока не установится новый порядок, пока не заменятся новыми отношениями экономические отношения нынешнего феодального порядка, феодализма финансового, промышленного и коммерческого.)» [1]).

Уже Фурье назвал промышленные кризисы, периодически переживаемые нынешним обществом, *кризисами от полнокровия* и утверждал, что *бедность* этого общества порождается его *богатством.* Консидэран развивает дальше эту глубокую мысль. Он указывает на Англию, «задыхающуюся от своего полнокровия», и об'являет нелепым и бесчеловечным тот общественный порядок, который «осуждает рабочий класс на голод, страдая в то же время от недостатка потребителей».

Конкуренция уничтожает средние общественные слои и ведет к разделению общества на два класса: «небольшое число имеющих все; большое число не имеющих ничего» [2]).

Вообще, фурьеристы очень часто являлись антиподами сэн-симонистов по экономическим вопросам, и это очень ярко сказалось в отношении тех и других к вопросу о развитии производительных сил в тогдашней Франции, да и всего цивилизованного мира. Сэн-симонисты без всяких оговорок восторженно приветствовали постройку железных дорог и мечтали о прорытии Суэзского и Панамского каналов [3]). Наоборот, фурьеристы находили, что прежде, чем строить железные дороги, необходимо примирить интересы предпринимателей с интересами рабочих и установить правильное распределение продуктов

---

[1]) «Le socialisme devant le vieux monde ou le vivant devant les morts». Paris 848 p. 13. «Principes du socialisme», p. 6.

[2]) «Principes du socialisme», p.p. 22 — 23; 9 — 11.

[3]) Анфантэн сам принимал участие во французском железнодорожном деле и, овидимому, способствовал его улучшению. В конце 1846 г. он основал «Société 'études pour le canal de Suez», но когда это предприятие готово было увенчаться спехом, Фердинанд Лессепс вырвал его из рук Анфантэна. (Об этом смотри у *Парлети,* Histoire du saint-simonisme, стр. 372, 398, 399 и след.)

между капиталом, трудом и талантом посредством заведения фаланстеров [1]). Разумеется, в этом случае фурьеристы были совсем неправы: капитал и до сих пор не «примирен» с трудом во Франции. А между тем, на что походила бы теперь эта страна без железных дорог? В ответ на тот довод, что развитие железнодорожного дела поведет к усилению промышленного феодализма, Анфантэн говорил, что промышленный феодализм неизбежен, как переходный фазис общественного развития. Это было справедливо. Но Анфантэн тут же возвращался к утопии, прибавляя, что человечество обладает теперь, — благодаря открытиям Сэн-Симона и сэн-симонистов, — секретом мирных общественных преобразований, позволяющих ему сознательно и без потрясений покончить с промышленным феодализмом [2]). Таким же утопистом был он, когда утверждал, что подобно тому, как, например, в эпоху реформации надо было итти с Лютером и Кальвином, так теперь надо «лететь к Ротшильду». У реформаторов XIX в. была совсем другая задача. Стремление «к Ротшильду» было сэн-симонистским — «пойдем на выучку к капитализму».

Подобно фурьеристам, Луи Блан решительно не разделял оптимистического взгляда сэн-симонистов на положение наемного труда. В своей «Organisation du travail» он писал, что под влиянием конкуренции заработная плата постоянно стремится к понижению, а это ведет к самым печальным последствиям для рабочего класса: он вырождается. И, — опять-таки, подобно фурьеристам, — Луи Блан указывал на рост имущественного неравенства в нынешнем обществе; при этом он говорил о концентрации не одних капиталов, но и землевладения [3]). Тогда как сэн-симонисты противопоставляли *праздному* классу *промышленный*, Луи Блан противопоставляет «*буржуазии*» — «*народ*». Но весьма достойно замечания, что даваемое им определение буржуазии больше подходит к низшему слою этого класса, нежели к высшему. «Под буржуазией, — говорит он, — я понимаю совокупность таких граждан, которые, обладая орудиями труда или капиталом, работают

[1]) См. в высшей степени интересную брошюру *Консидэрана*, Déraison et dangers de l'engouement pour les chemins en fer. Paris 1838. В фаланстере продукт должен был распределяться по следующей пропорции: $^5/_{12}$ труду, $^4/_{12}$ капиталу и $^3/_{12}$ таланту. Таким образом фурьеризм все-таки сходился с сэн-симонизмом в том смысле, что и в его плане общественного устройства отводилось место эксплоатации труда капиталом, как на это указывали тогдашние коммунисты всех оттенков.

[2]) *Шарлети*, назв. сочин., стр. 318.

[3]) См. 2-е изд. назв. соч., стр. 10, 11, 50, 56 и 64

с помощью принадлежащих им средств и зависят от других только в известной мере». Это или очень неясно выражено или очень близко к прудоновскому понятию буржуазии, т.-е. к понятию *мелкой* буржуазии. Не менее замечательно и то, что, говоря о «народе», Луи Блан имеет в виду собственно *пролетариев:* «ту совокупность граждан, которые, не обладая капиталом, вполне зависят от других в том, что касается первых потребителей жизни» [1]). Луи Блан видит возникновение нового общественного класса, но он смотрит на него сквозь очки старых демократических представлений и потому дает ему старое, дорогое демократам, название.

Укажу еще на двух социалистических писателей того времени, из которых один до сих пор пользуется довольно значительной известностью, а другой теперь совершенно забыт, но вполне заслуживает упоминания. Я имею в виду Пьера Леру и его друга, Жана Рейно. Оба они прошли через школу сэн-симонизма и оба рано стали в критическое отношение к этому учению. Однако, здесь меня интересует только их взгляд на роль и положение труда в нынешнем обществе.

Уже в 1832 г., когда огромное большинство сэн-симонистов видело в нынешнем обществе лишь антагонизм интересов трудящегося класса с интересами праздных собственников и смотрело на «политику», как на устарелый предрассудок отсталых людей, Жан Рейно напечатал в апрельской книжке «Revue Encyclopédique» статью: «De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires», в которой высказал взгляды, в полном смысле слова замечательные для того времени.

«Я говорю, — писал он, — что народ состоит из двух различных по своему положению и своим интересам классов: пролетариев и буржуазии. Я называю пролетариями людей, которые производят все богатство нации; которые не имеют ничего, кроме поденной платы за свой труд; работа которых зависит от причин, не находящихся в их власти; которые от плода своего труда ежедневно получают лишь слабую часть, беспрестанно уменьшаемую конкуренцией; будущее которых приурочивается лишь к шаткой надежде на промышленность, неверную и беспорядочную в своем движении, и которых на старости лет ждет место в больнице или преждевременная смерть». Этому яркому определению пролетариата соответствует не менее

[1]) «Histoire de dix ans», 1830—1840, 4-е изд., т. II, стр. 4. Примечание.

яркое определение буржуазии. «Под буржуа я понимаю, — продолжает Рейно, — людей, с судьбой которых связана, к судьбе которых прикована судьба пролетариев; людей, которые обладают капиталами и живут на доход с них; у которых на жалованьи находится промышленность, и которые ослабляют или усиливают ее ход, смотря по прихоти своего потребления; которые вполне пользуются настоящим и не пред'являют к будущему никаких желаний, кроме продолжения того, что было вчера, и вечного существования той конституции, которая отводит им первое место и отдает лучшую часть».

На основании слов Рейно о том, что буржуа суть люди, живущие на доход со своих капиталов, можно было бы, пожалуй, предположить, что и он, подобно другим сэн-симонистам, имеет в виду лишь *праздных собственников,* т.-е. рантье. Но это не так. Дальше он хорошо выясняет свою мысль. Оказывается, что к буржуа он относит, между прочим, «2.000 фабрикантов Лиона, 500 фабрикантов Сэнт-Этьена и всех феодальных держателей промышленности». Отсюда ясно, что под определение Рейно вполне подходят и *представители промышленного капитала.* Он хорошо знает, что между классом буржуа, с одной стороны, и классом пролетариев, — с другой, можно найти промежуточные общественные слои. Но и это не сбивает его с толку. «Мне скажут, может быть, — спрашивает он, — что эти два класса не существуют, так как между ними нет непереходимой перегородки или несокрушимой стены, и так как существуют работающие буржуа и обладающие собственностью пролетарии? Но я отвечу, что между самыми резкими оттенками есть всегда оттенки промежуточные, и что в наших колониях никому не придет в голову отрицать существование белых и черных на том основании, что между ними попадаются мулаты и метисы».

По мнению Рейно, было время, когда буржуазия, представляя свои собственные интересы, представляла в то же время интересы пролетариата. Так было в эпоху реставрации. Но теперь, когда уничтожение дворянства, подготовленное буржуазией, закончено пролетариатом, интересы этого последнего разошлись с интересами буржуазии, а потому нуждаются в особом политическом представительстве.

Трудно рассуждать яснее. Однако, Рейно все-таки сын своего времени. Его еще не покинули страшные воспоминания о 1793 г. Он боится гражданской войны. Поэтому он оговаривается. По его словам, интересы буржуазии хотя и различны с интересами пролетариата, однако не противоречат им (ne sont pas contradictoires). И потому

оба эти класса могут согласно работать над улучшением законодательства [1]).

Того же взгляда на отношение пролетариата к буржуазии держался и Пьер Леру [2]). В своей только что названной мною в примечании книге «De la plutocratie ou du gouvernement des riches», он подробно развивает именно этот взгляд. Но, чем подробнее развивает он его, тем больше выступает наружу и даже увеличивается та неясность этого взгляда, которую отчасти можно было заметить уже у Рейно. Она состоит вот в чем.

Еще Рейно говорил: «Я называю пролетариями городских рабочих и деревенских крестьян» (les paysans de campagne). Следует думать, что именно *«деревенских крестьян»* имел он в виду, признавая существование в нынешнем обществе *пролетариев, обладающих собственностью*. Леру с большими подробностями распространяется о «пролетариях» этого рода. Он спрашивает: «Пролетарий или собственник — крестьянин, имеющий гектар земли?». По его мнению, он пролетарий, так как «его клочок земли только в той мере дает ему возможность существования, в какой он *ежедневно прикладывает к нему тяжелый ручной труд*. Что из того, что этот крестьянин есть землевладелец, если его землевладение позволяет ему жить лишь с помощью этого тяжелого постоянного труда? Только достигнув известного предела, орудия труда становятся достаточно производительными для того, чтобы приносить ренту, необходимую для существования их собственника. По сю сторону этого предела находятся пролетарии; собственниками становятся лишь по другую [3]).

Леру спрашивает: собственник *или* пролетарий — человек, обладающий маленьким клочком земли? Этот вопрос предполагает, что нельзя быть собственником и пролетарием в одно и то же время. Но непосредственно после этого человек, которому принадлежит один гектар земли, т.-е. *собственник* одного гектара, — об'является *пролетарием*. Этим самым то предположение, что *нельзя* быть одновременно и *собственником и пролетарием,* молчаливо признается несостоятель-

---

[1]) Замечательная статья Рейно отчасти перепечатана в книге *Пьера Леру* De la plutocratie. Boussac 1848, гл. XXXIV: «Le prolétaire et le bourgeois», и повидимому, целиком вошла в т. I неоконченного изд. сочинений того же Леру (Paris 1850), стр. 346—364.

[2]) Леру хорошо сознает, что его взгляд на индустриализм сильно разошелся со взглядом Сэн-Симона. Он даже полемизирует со своим бывшим учителем.

[3]) См. 2-е изд назв соч. (1-е вышло в 1843 г.), стр. 23—24.

ным. Почему же? Потому, что собственник клочка земли *трудится*. Но этого обстоятельства достаточно только для того, чтобы признать его *трудящимся собственником*. Отождествление трудящегося собственника с пролетарием, во всяком случае, остается произвольным. Почему же Леру считает его позволительным и даже неизбежным? Только потому, что человек, обладающий маленьким клочком земли, часто очень беден. Для Пьера Леру *бедняк и пролетарий* одно и то же. Вот почему он относит к пролетариату всех *нищих*, которых он насчитывает во Франции до 4 миллионов, между тем, как число занятых в промышленности и торговле не превышает, по его же расчету, половины этого числа [1]). В итоге у него выходит, что во Франции при $34^1/_2$ миллионах населения живет до 30 миллионов пролетариев [2]).

В рассуждениях Рейно «пролетарий-собственник» уподоблялся метисам и мулатам, занимающим промежуточное положение между черной и белой рясой в колониях. У Леру вышло, что из «мулатов» и «метисов» состоит наибольшая часть французского *пролетариата*.

Нечего и говорить, что его расчеты часто не выдерживают критики с экономической точки зрения. Но для понимания Леру надо помнить, что он рассуждает не столько с точки зрения *экономии*, сколько с точки зрения *нравственности*. Для него задача заключалась не в том, чтобы точно определить существующие во Франции производственные отношения, а в том, чтобы показать, как много находится во Франции таких людей, которые бедствуют и своими бедствиями напоминают о необходимости социальной реформы. И, поскольку он так понимает свою задачу, он прав, хотя его правота и не препятствует ему делать очевидные логические ошибки; напротив, вызывает их.

С этой стороны свойственные Леру приемы рассуждения очень напоминают способ мышления наших народников [3]). Но, как бы там ни было, несомненно, что его книга «De la plutocratie» вместе с некоторыми другими его сочинениями, — например, со статьями, изданными потом под общим названием: «Malthus et les économistes ou y aura-t-il toujours des pauvres»? — заключает в себе гораздо более глубокий анализ отношений наемного рабочего к капиталисту, нежели тот, который мы находим в сочинениях Анфантэна и других правоверных сэн-

---

1) Там же, стр. 79 и 167.

2) Там же, стр. 25.

3) Я думаю, что, например, г. Пешехонов совершенно одобрил бы их.

симонистов. И это, конечно, должно быть поставлено ему в большую заслугу.

Но эти первые шаги социалистического анализа приводят подчас к довольно неожиданным теоретическим выводам. В глазах Фурье и его учеников, — особенно Туссенеля, — а также Пьера Леру, Дэзами и других, главными виновниками финансового и промышленного «феодализма» являются *евреи*. Фурье восставал против равноправия евреев; Леру указывал на них, как на «королей нашей эпохи» [1]). Фурьерист Туссенель уже во второй половине 40-х г.г. проповедывал союз июльской монархии с народом для борьбы против евреев. «Сила — власти! Смерть паразитизму! — восклицал он. — Война евреям! Вот девиз новой революции» [2]). От этих теоретических ошибок, к счастью, не приносивших во Франции большого вреда на практике, некоторые разновидности утопического социализма не освободились до самого конца своего существования. И это, конечно, составляет немалый минус в алгебраической сумме их отличительных свойств.

В заключение прибавлю, что *экономические* взгляды *французских* социалистов далеко уступали в ясности и стройности экономическим взглядам английских социалистических писателей 20-х и 30-х г.г.: Годскина, Томпсона, Грея, Эдмондса, Брея и др. Оно и понятно: Англия очень значительно опередила Францию на пути экономического развития.

VII

Оглянемся назад. В лице Сэн-Симона французский утопический социализм выступает прямым продолжателем того дела, которое делали идеологи третьего сословия в XVIII в. Он отстаивает интересы этого сословия против интересов аристократии. Но при этом он отличается двумя особенностями. Во-первых, под впечатлением событий 1793 г. он отвергает мысль о классовой борьбе [3]). Во-вторых, он требует вни-

[1]) См. сборник «Malthus et les économistes», t. I, «Les juifs, rois de l'époque».

[2]) «Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière», t. II, 2-me édition. Paris 1847, p.p. 286—290.

[3]) Впрочем, у Сэн-Симона отверженне мысли о классовой борьбе сводится, собственно, к отвержению *революционного* способа действий. Он не отвергал, а проповедывал *мирную* борьбу третьего сословия с защитниками остатков старого порядка. Только мысль о борьбе рабочих с предпринимателями встретила бы с его стороны самое резкое и решительное осуждение. Во всяком случае, Сэн-Симон был гораздо менее *аполитичен*, нежели его ученики.

мания к участи обездоленных, возвещает, — даже придавая этому вид религиозной заповеди, — обязанность всесторонне улучшить положение «наиболее бедного и наиболее многочисленного класса». Исполнение этой обязанности падает прежде всего на «руководителей промышленности», которым предстоит играть руководящую роль в общественной жизни. В глазах Сэн-Симона и сэн-симонистов, интересы руководителей промышленности вполне солидарны с интересами рабочего класса.

Фурье и фурьеристы гораздо дальше проникают в тайну нарождающегося капиталистического порядка. Но они не менее решительно отвергают классовую борьбу, и они обращаются не к «бедным», а к «богатым». Примеру этих двух первых школ утопического социализма следует огромное большинство основателей других социалистических систем. Проекты социальной реформы, предлагаемые этими основателями, представляют собою не что иное, как ряд мер, сулящих примирение классов путем установления общественной гармонии. Авторы проектов считают, что почин осуществления таких мер должен принадлежать высшим классам. Другими словами, социалисты-утописты не отводят никакого места для *самодеятельности пролетариата,* самое представление о котором сначала еще не выделяется у них из представления: «трудящийся класс». Это соответствует сравнительно неразвитому состоянию общественных отношений во Франции первой четверти XIX в. Самое отрицание политики, которое, как мы видели, является одной из главных отличительных черт утопического социализма, находится в теснейшей причинной связи с только что указанной неразвитостью общественных отношений. Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание. Пока пролетариат еще не выступал в виде самостоятельной общественной силы, политическая борьба могла означать собою лишь взаимную борьбу различных подразделений господствующего класса, совсем не интересовавшегося судьбой «класса наиболее многочисленного и наиболее бедного». Поэтому она не представляла никакого интереса в глазах социалистов-утопистов, поскольку они стремились к улучшению участи именно этого класса. Кроме того, политика означает борьбу, а социалисты-утописты хотели не борьбы, а взаимного примирения всех общественных элементов. Поэтому они об'явили политику ошибкой и сосредоточили свое внимание в социальной области. Им казалось, что реформа, предпринимаемая в этой области, не имеет никакого отношения к политике, и что поэтому социальные реформаторы могут жить в мире с любым прави-

тельством [1]). Пора прибавить, наконец, что возникновению такого взгляда способствовала реакция против того, свойственного XVIII веку воззрения, согласно которому политическая деятельность правителей составляет *причину*, а общественный строй — ее *следствие*.

Социалисты-утописты долго сохраняли свой политический индиферентизм. Мы уже знаем, что этим индиферентизмом об'ясняется их подчас наивное, а подчас непривлекательное *политиканство*. Но по мере того, как подвигалось вперед экономическое развитие Франции, углублялась противоположность интересов наемного труда и предпринимательского капитала. А по мере того, как она углублялась, «*бедный класс*» этой страны становился *пролетариатом*. Выше я привел слова Рейно о том, что уничтожение дворянства было подготовлено буржуазией, а докончено пролетариатом. Эти замечательные слова показывают, что уже в начале 30-х г.г. XIX в. некоторые, правда, очень редкие, представители утопического французского социализма начинали сознавать огромное *политическое* значение рабочего класса. Это начинающееся сознание, несомненно, вызвано было впечатлениями июльской революции. Если оно не очень далеко подвинулось вперед, с июля 1830 г. до февраля 1848 г., то падение монархии Луи-Филиппа дало ему сильный толчок. Фурьеристы, прежде об'являвшие политику ошибкой, сами стали заниматься политикой. Выбранный «представителем народа», Консидэран присоединился к «монтаньярам», а в 1849 г. должен был оставить Францию вследствие своего участия в известной демонстрации 13 июня. В революционный период 1848 — 50 г.г. выступили также в роли депутатов Прудон, Пьер Леру, Луи Блан, Бюше, Видаль и некоторые другие. Из выдающихся представителей утопического социализма только Кабэ занят был в этот период, главным образом, основанием своей коммунистической колонии «Икария» в Техасе. «Политика» оказалась сильнее утопии. Она навязала себя утопическому социализму, некогда провозгласившему ее ошибкой [2]). Но, даже выступая на

[1]) Это была ошибка, свойственная далеко не одним социалистам-утопистам. В своем «Traité d'économie politique (discours préliminaire)», Ж.-Б. Сэй утверждает, что «по существу дела богатство не зависит от политической организации. Будучи хорошо управляемо, государство может процветать при всяких формах правительства. Известны примеры наций, процветавших при абсолютных государях, и других наций, разорявшихся при народных правительствах» и т. д. Всякому известно, что Ж.-Б. Сэй был в науке типичным представителем взглядов французской буржуазии.

[2]) В это время их отношение к интеллигенции было уже гораздо более благосклонным, нежели во времена Сэн-Симона и Фурье. Но, говоря вообще, они продолжали осуждать революционный способ действий

политическом поприще, утописты не переставали быть утопистами. В период самой обостренной классовой борьбы они продолжали мечтать о примирении классов. В цитированной уже мною выше брошюре «Le socialisme devant le vieux monde, ou le vivant devant les morts» Консидэран выражал искреннее сожаление о том, что буржуазия дала пролетариату дурной пример, насильственно отменив во время великой революции дворянские привилегии. 14 апреля 1849 г. тот же Консидэран обратился к Национальному Собранию с большой речью, в которой предлагал ему дать фурьеристам средства, нужные им для основания фаланстеров. Нечего и говорить, что Собрание этих средств не дало. Наконец, укажу на всем известные ошибки Луи Блана в 1848 г.

Вытолкнутые самим ходом жизни на политическую сцену Франции, социалисты-утописты не могли додуматься до правильных тактических принципов по той простой причине, что в утопическом социализме нельзя было найти твердой теоретической основы для таких принципов [1]). И это приводит нас к вопросу: в чем же заключается та отличительная черта, присутствие которой в данной социалистической системе сообщает ей утопический характер, независимо от ее более или менее достойных внимания и одобрения частностей? Вопрос этот тем более уместен здесь, что при недостаточном знакомстве с предметом можно вообразить, будто слова «утопический», «утопическая» не имеют точного теоретического смысла, а применение к данному плану или системе означает простое неодобрение. В самом деле, слово «утопия» было известно французским социалистам-утопистам, и, когда один из них, скажем, Фурье, хотел выразить неудовольствие, вызывавшееся в нем известными сторонами какой-нибудь другой социалистической школы, например сэнсимонистской, он называл ее, между прочим, *утопической*. Конечно, кто провозглашал данную систему утопической, тот тем самым провозглашал ее неосуществимой. Но ни один социалист-утопист не имел ясного представления о том критерии, с помощью которого можно было судить об осуществимости данной системы. Вот почему слово «утопия» имело под пером социалистов-утопистов лишь полемическое значение. В настоящее время этот предмет представляется в другом виде.

---

[1]) Напомню проект Туссенеля относительно союза народа с монархией против евреев.

VIII

Консидэран, осуждавший дурной пример, поданный пролетариату буржуазией, насильственно отменившей дворянские привилегии, полагал, что уже в конце XVIII в. можно было выступить во Франции с таким планом общественных реформ, которым мало-по-малу увлеклись бы все французы без различия званий, состояний и сословий. Вся беда была в том, что такого плана никто не придумал. А что придумать его было возможно, это следует из того, что появление такого рода планов зависит от случая. Фурье написал на эту тему даже целое рассуждение, в котором рассказывал, каким образом случай натолкнул его на открытие «расчета притяжения» (calcul de l'attraction). По его словам, он, подобно Ньютону, пришел к своей гениальной мысли благодаря яблоку, с'еденному им в одном из парижских ресторанов Впоследствии он заметил даже, что «можно насчитать четыре яблока, из которых два прославились причиненными ими несчастиями (яблоко Адама и яблоко Париса), а другие два сделались знамениты благодаря тому, что обогатили науку». Фурье даже находил, что эта знаменитая четверка яблок заслуживает особой страницы в истории человеческой мысли [1]). И эта его простодушная благодарность яблоку хорошо рисует отсутствие у него понятия о *закономерности в развитии человеческих знаний*. Он убежден, что открытия всецело зависят от «случая»; ему и в голову не приходит, что в истории человеческой мысли действие «случая» само может находиться в причинной зависимости от закономерного хода вещей. Социалисты-утописты не только не признавали, что ход вещей определяет собою ход идей, но, наоборот, думали, что развитие идей составляет самую глубокую причину исторического развития человечества. Это был чисто идеалистический взгляд, заимствованный ими от французских просветителей XVIII в., которые упорно твердили, что *миром правит мнение* (c'est l'opinion, qui gouverne le monde). Читая глубокие рассуждения Сэн-Симона о роли борьбы классов во внутренней истории французского общества, можно подумать, что имеешь дело с человеком, совершенно покинувшим точку зрения исторического идеализма. Но на самом деле он твердо держался ее до конца своей жизни. Позволительно сказать, что он довел идеалистический взгляд на историю до самой последней крайности. Мало

[1]) См. об этом в моем возражении на реферат Бернштейна о возможности научного социализма. [Сочинения, т. XI].

того, что развитие идей служит у него последней причиной развития общественных отношений; но между идеями самое важное значение приписывает он *научным идеям*,—«научной системе мира»,—из которых вытекают *религиозные идеи*, в свою очередь, определяющие собою *нравственные понятия* человечества. С первого взгляда нелегко даже понять, каким образом крайний исторический идеализм Сэн-Симона уживался у него, например, с той уже знакомой нам мыслью, что закон, определяющий собственность, есть основной закон общества. Но дело в том, что если, по мнению Сэн-Симона, отношения собственности лежат в основе всякого данного общественного строя, то сами эти отношения вызываются к жизни чувствами и взглядами людей. Таким образом, у него, как и у просветителей XVIII века, мир управляется в последнем счете «*мнением*». Этот идеалистический взгляд целиком перешел к его ученикам. И тот же самый взгляд мы встречаем у других социалистов-утопистов. Мы уже видели, как плохо умел связать Фурье ход развития человеческой мысли с ходом развития человеческой жизни. Его наиболее выдающийся ученик, Консидэран, писал: «Идеи суть матери фактов, и факты нынешнего дня суть дети идей вчерашнего» [1]). Консидэран не спрашивал себя: откуда же взялись идеи вчерашнего дня? Не спрашивали себя об этом и другие социалисты-утописты. И когда у них заходила речь о том, каким образом идеи сегодняшнего дня, — положим, идеи сэн-симонистской или фурьеристской школы, — сделаются фактом завтрашнего дня, они, — опять подобно просветителям XVIII в., — ограничивались указанием на непобедимую силу истины. Держась этой точки зрения, естественно было отвергать борьбу классов и политику как орудие классовой борьбы: раз открытая истина должна быть одинаково доступна людям всех общественных классов. Более того. Люди высших классов, благодаря своему досугу и некоторому образованию, имеют больше возможности усвоить себе истину. Уже отсюда видно, что тактика социалистов-утопистов находилась в тесной связи с их историческим идеализмом. Прибавлю, что не лишено было связи с этим идеализмом и их политиканство. Возьмем хоть Фурье. Если истина была случайно открыта им благодаря яблоку, то мало ли какая случайность может содействовать ее распространению? Поэтому одинаково полезно стучаться во все двери, стараться подействовать на всех и на каждого и, пожалуй, даже особенно на тех, у которых много денег или много власти. И вот

[1]) «Le socialisme devant le vieux monde», p. 29.

Фурье настойчиво старается повлиять на сильных мира сего, хотя, разумеется, совсем без успеха.

Называя системы своих противников *утопическими*, социалисты рассматриваемого периода с полным убеждением называли свои собственные системы *научными* [1]). Что же было для них критерием научности? *Соответствие данной системы с «природой человека»*. Но ссылаться на человеческую природу,—т.-е. на природу человека вообще, взятого независимо от определенных общественных отношений,—значит покидать почву исторической действительности и опираться на отвлеченное понятие, а этот путь прямо ведет в утопию. И чем чаще наши авторы апеллируют к человеческой природе, выдвигая против своих противников обвинение в утопизме, тем яснее обнаруживают они перед нами утопический характер своих собственных теорий.

Беря свое понятие о человеческой природе за критерий социального строительства, социалисты-утописты естественно считали возможным придумать *совершенную* социальную систему; совершенная социальная система есть именно та, которая вполне соответствует представлению данного реформатора о человеческой природе. Это было одним из побуждений, заставлявших социалистов-утопистов горячо спорить между собою, например, о принципе распределения продуктов в будущем обществе. Они упускали из виду, что способ распределения непременно должен будет изменяться вместе с ростом производительных общественных сил.

Итак, *утопист есть всякий тот, кто стремится построить совершенную социальную систему, исходя из какого-нибудь отвлеченного принципа*. Все социалисты изучаемого периода подходят под это определение. Стало быть, нельзя удивляться тому, что мы называем их теперь утопистами, отнюдь не руководствуясь при этом каким-нибудь недоброжелательным отношением к ним. С точки зрения науки, утопизм есть лишь фаза в развитии социалистической мысли. Фаза эта была закончена лишь тогда, когда передовые общества цивилизованного мира достигли известной высоты экономического развития. Не сознание определяет собою общественное бытие, а общественное бытие определяет собою сознание.

Мы видели, что эта последняя истина осталась недоступной для социалистов-утопистов. Они были убеждены, что общественное бытие

[1]) Известно, например, что орган фурьеристов: «La Phalange» назывался *«органом социальной науки»*.

определяется «мнением». Только считаясь с этим, мы поймем, каким образом, например, Сэн-Симон мог притти к своей «религии».

Он говорит, что религиозные идеи вытекают из научной системы мира. Отсюда следовало, что с переменой этой системы должны измениться и религиозные идеи. А так как она чрезвычайно много изменилась в сравнении с тем, что она представляла собою в средние века, то, значит, пришла пора для появления новых религиозных идей. Ввиду этого Сэн-Симон придумал *«новое христианство»*. Легко было бы показать, что сам он был совершенно неверующим. Спрашивается: зачем же он придумал свою новую религию? Это вполне естественное недоумение разрешается тем, что он смотрел на религию с точки зрения *пользы:* религиозные идеи обусловливают собою *нравственные понятия;* поэтому человек, желающий повлиять на нравственность своих современников, должен обратиться к религии. Сэн-Симон так и сделал. Если мое об'яснение покажется читателю невероятным, то я напомню ему, что Сэн-Симон и на этот вопрос смотрел глазами XVIII века, т.-е. считал, что религии учреждаются мудрыми «законодателями» в интересах общественного блага [1]).

Приблизительно такими же соображениями, вероятно, вызвано было и сочинение Кабэ: «Le vrai christianisme suivant Jesus-Christ» [2]). Придумывая свое «истинное христианство», Кабэ хотел подражать мудрым законодателям старого времени, как их представляли себе философы XVIII века.

Этим я не хочу, однако, сказать, что все интересующие нас здесь социалистические писатели разделяли взгляд XVIII века на религию. Не все так относились к религии, как Сэн-Симон и Кабэ. Во-первых, романтическая реакция против философских идей XVIII века, широко распространившаяся во французской интеллигенции, коснулась, между прочим, и социалистов 30-х и 40-х годов, — т.-е. социалистов, так сказать, «второго призыва»,—значительно ослабив влияние на них антирелигиозных идей, завещанных просветительной философией. Ученики того же Сэн-Симона не головой, а сердцем пережили увлечение новой религией, созданной их учителем. На своих собраниях они доходили подчас до настоящего религиозного экстаза. А, кроме того, надо помнить, что, когда социализм приобрел большое влияние в среде тогдаш-

[1]) Он очень одобрял вышедшую в 1798 г. книгу *Дюпюи*, Abrégé de l'origine de tous les cultes, в которой проводится именно такой взгляд на религию.

[2]) Первое издание вышло в 1846 г. и, как говорят, имело большой успех в рабочей среде.

ней французской интеллигенции, он увлек за собою даже таких людей, которые ни в чем и никогда не подчинялись влиянию философии XVIII века. В числе их первое место бесспорно принадлежит Жану Ламеннэ [1]). Жорж Занд в «Histoire de ma vie» недаром написала портрет Ламеннэ такими яркими и привлекательными красками. Это был действительно, очень замечательный человек. В нем соединилось могучее религиозное красноречие древне-еврейских пророков с темпераментом революционера и с горячим сочувствием бедствиям народа. Прочитав его «Paroles d'un croyant» (1834 г.), Шатобриан сказал, что «этот поп хочет устроить на колокольне революционный клуб». Оно, пожалуй, так и было. Но, принимаясь за устройство «революционного клуба», Ламеннэ все-таки оставался католическим священником. Даже после его разрыва с церковью мысль его не сбросила с себя ига старых богословских привычек, и именно потому его религиозные взгляды и его религиозное настроение никак не могут считаться характерными для тогдашнего французского социализма. То же приходится сказать и о Филиппе Бюше [2]), который после временных увлечений в юности скоро вернулся на точку зрения католицизма.

«Религиозные искания» французских социалистов-утопистов «второго призыва» могут характеризоваться лишь такими религиями, как религия сэн-симонистов (но, повторяю, не Сэн-Симона), Пьера Леру и т. п. А до какой степени эти религии были связаны с романтической реакцией против просветительной философии XVIII в., видно, между прочим, из того, что многие сэн-симонисты с увлечением читали сочинения Жозефа де-Мэстра и других писателей того же направления. Это обстоятельство показывает, что романтическая реакция коснулась французского утопического социализма уже в такое время, когда сама она еще не имела ровно ничего общего с какими бы то ни было свободолюбивыми стремлениями. Поэтому мы имеем право сопоставить «религиозные искания» тогдашних социалистов с их отрицанием классовой борьбы и с их стремлением к социальному миру во что бы то ни стало. Все это — и «искания» религии, и отвращение от классовой борьбы, и миролюбие, возведенное в догму,— являлось не чем иным, как результатом разочарования и усталости, вызванных «катастрофой 1793 г.». Страшный год революционной борьбы являлся, в глазах социалистов-утопистов, наиболее убедительным свидетельством в пользу той мысли,

[1]) Родился 19 июня 1782 г., умер 28 февраля 1854 г.
[2]) Родился в 1796 г., умер в 1865 г.

что классовая борьба вообще совершенно бесплодна. Некоторые из них так и говорили, что бесплодность классовой борьбы лучше всего доказывается примером 1793 г.[1]). Не сочувствуя революционерам XVIII в., они стали внимательно прислушиваться к тому, что говорили и писали враги революции. И хотя теоретикам реакции не удалось повести их за собою, хотя они частью все-таки продолжали теоретическую работу XVIII века, а частью пошли своим самостоятельным и в известном смысле новым путем, — но все-таки реакция оставила заметный след на их воззрениях. Кто забывает об этом, для того останутся непонятными некоторые важные стороны французского утопического социализма. К их числу относятся и его «религиозные искания» в том виде, какой они приобрели в 30-х и 40-х годах.

IX

Теперь пора сказать хоть несколько слов о том течении во французском утопическом социализме, которое я выше назвал исключением из общего правила. Вопреки общему правилу, течение это, во-первых, было насквозь пропитано революционным духом, во-вторых, не отрицало политики, в-третьих, чуждо было «религиозных исканий». Самый видный представитель этого течения, Огюст Бланки[2]), провозгласил, как известно, девиз: «ni dieu, ni maître» (ни бога, ни господина!). Откуда же взялось это направление, так резко противоречившее «духу времени»?

Чтобы понять его происхождение, следует вспомнить, что первоначально оно называлось *бабувизмом*. Это значит, что люди, к нему принадлежавшие, считали себя последователями Бабёфа, знаменитого коммунистического заговорщика конца XVIII в.[3]). В первой половине 30-х г.г. самым влиятельным представителем французского бабувизма был участник «Заговора Равных», потомок Микел-Анжело—Филиппо

[1]) В противоположность им сознательные идеологи буржуазии — Гизо, Тьерри, Минье и мн. другие,—нисколько, разумеется, не одобряя деятелей 1793 г., были решительными и сознательными сторонниками классовой борьбы, пока она оставалась борьбою буржуазии с аристократией. Социальный мир они стали проповедывать лишь после 1848 года, когда выступил пролетариат. Я подробно раз'яснил это в другом месте (см. мое предисловие ко второму изданию моего перевода «Манифеста коммунистической партии»). [Сочинения, т. XI.]

[2]) Родился в 1805 г., умер в 1880 г.

[3]) Ф.-Н. Бабёф род. в 1764 г., умер по приговору суда на эшафоте 24 февраля 1797 г. Накануне казни им была сделана неудачная попытка самоубийства.

Буонарроти, написавший историю этого заговора. Все знают, что Бабёф и другие участники «Заговора Равных» были крайними революционерами. «Мы хотим действительного равенства или смерти,—гласил их манифест,—и мы добьемся его, этого равенства, какою бы то ни было ценою. Горе тем, которые встанут между ним и нами!» и т. д. Этот язык совсем не похож на язык знакомых нам социалистов-утопистов XIX в. И те, сравнительно очень немногие, французские социалисты, которые остались верными заветам Бабёфа и его товарищей, нимало не были склонны к социальному миру. Огюст Бланки презрительно осуждал эту склонность у современных ему французских социалистов, которые, в свою очередь, со страхом смотрели на неисправимого и неутомимого революционного заговорщика [1]).

Мы видим, стало быть, откуда взялось интересующее нас течение. Оно было прямым продолжением революционных стремлений XVIII в. Так как великая революционная буря, утомив население Франции, вызвала в значительной части интеллигенции отрицательное отношение к классовой борьбе, то это течение не могло быть сильным: оно представляло собою лишь маленькую струйку в широком потоке французской социалистической мысли [2]). По этой причине я и назвал его исключением из общего правила.

Читатель понимает, что те немногие представители французской интеллигенции, которых не коснулся испуг, вызванный «катастрофой 1793 г.», не имели никакого основания отказываться от духовных заветов XVIII в. Их отношение к религии было то же самое, каким отличались наиболее передовые представители французской просветительной философии. Вот откуда появился девиз Огюста Бланки: «ни

[1]) Он представлял собою именно то направление «политического коммунизма», которое казалось Консидэрэну самым опасным (см. выше).

[2]) Я настаиваю на том, что революционная буря конца XVIII в. вызвала отрицательное отношение именно к борьбе классов. Такое отношение к ней не исключало иногда склонности к революционному способу действий. Один из двух будущих верховных отцов сэн-симонизма, Базар, принадлежал когда-то к карбонарам. Карбонарами были и Бюше и некоторые другие из будущих социалистов. Но стремления карбонаров были чисто «политическими» стремлениями, т.-е. они не касались вопроса об имущественных отношениях, а потому и не грозили вызвать «войну бедного против богатого». Социализм затрагивал названные отношения и тем самым напоминал о названной войне. Вот почему бывшие заговорщики, Базар, Бюше и др., спешили об'явить себя *сторонниками социального мира*, как только становились социалистами. Еще раз: тот не поймет истории французского утопического социализма, кто упустит из виду влияние «катастрофы 1793 г.» на умы французской интеллигенции.

бога, ни господина!». То же мы видим и в их отношении к политике: они и там следуют примеру людей XVIII века. А эти люди не только не отворачивались от политики, но, наоборот, приписывали политической деятельности преувеличенное значение. Они наивно думали, что «законодатель» может перестроить по своему идеалу все общественные отношения и даже все привычки, вкусы и стремления граждан. Само собою разумеется, что бабувисты и бланкисты рассматриваемого периода, в весьма значительной степени усвоившие себе такой взгляд на деятельность «законодателя», вовсе не были расположены чуждаться политики. Совершенно наоборот; они должны были стремиться в интересах осуществления своих коммунистических идеалов поставить себя в положение «законодателей». Этого они и хотели достигнуть посредством тайных обществ и заговоров. Таким образом, их тактика, логически вытекая из их взгляда на роль «законодателя», оказалась прямо противоположной тактике тогдашних социалистов-утопистов. Но этого было слишком мало, чтобы сообщить ей конкретную основу. Коммунизм бабувистов и бланкистов не менее грешил утопизмом, чем социализм Сэн-Симона или Фурье, Кабэ или Пьера Леру. *Только тот утопизм был другого стиля.* Утопическим его делала именно унаследованная им от XVIII века вера во всемогущество «законодателя», т.-е. политики. *С этой стороны* революционный коммунизм того времени далеко отставал от социализма, который хотя мечтал о примирении классов, совершая огромную теоретическую ошибку своим отрицанием политики, но в то же самое время обогащал теорию изучением *социальной области.* Выходило так, что одни утописты, наиболее многочисленные, сосредоточивали свое внимание на «*социальной*» *теории,* а другие, составлявшие исключение из общего правила, — на *политическом действии;* и те и другие одинаково грешили односторонностью. Устранение такой односторонности могло явиться лишь делом будущего. Оно предполагало целый переворот в теории. Лишь тогда, когда социализм отказался от *идеалистического* взгляда на историю и усвоил себе *материалистический* взгляд на нее, он приобрел теоретическую возможность разделаться с утопией. Но из рамок этой статьи совершенно выходит рассказ о том, как совершился в действительности переход социализма от утопии к науке.

От идеализма к материализму

(Гегель и левые гегельянцы. — Давид-Фридрих Штраус. — Братья Бруно и Эдгар Бауеры, Фейербах)

Идеалистическая немецкая философия сыграла чрезвычайно важную роль в истории развития науки XIX в. Она сильно повлияла даже на естествознание. Но несравненно сильнее было ее влияние на те «дисциплины», которым во Франции присвоено название нравственных и политических наук. Тут влияние немецкой идеалистической философии должно быть признано решающим в полном смысле этого слова. Она выдвинула и отчасти разрешила такие вопросы, решить которые безусловно необходимо для того, чтобы сделалось возможным научное исследование процесса общественного развития. Для примера достаточно указать на решение Шеллингом (в его «System des transzendentalen Idealismus». Tübingen 1800) вопроса об отношении свободы к необходимости. Но Шеллинг был только предтечей; самого полного выразителя немецкий идеализм нашел в лице Георга-Вильгельма-Фридриха Гегеля.

Вполне естественно, что влияние Гегеля было всего больше на его родине, в Германии. А после Германии не было страны, на которую так сильно повлиял бы он, как Россия [1]).

Нельзя понять истории западно-европейской философии и западно-европейской общественной науки XIX в., не уяснив себе главнейших черт философии Гегеля и Фейербаха. Это само собою понятно. Но гораздо менее понятным представляется на первый взгляд то неоспоримое обстоятельство, что именно к этим двум нерусским мыслителям приходилось в свое время обращаться тем русским писателям, которые стремились разрешить, казалось бы, чисто русские вопросы. Дальнейшее изложение покажет, надеюсь, что на самом деле обстоятельство это не

---

[1]) Общеизвестно последовательное влияние Гегеля и Фейербаха на Белинского, и Фейербаха на Чернышевского, который сообщал, что в молодости знал наизусть целые страницы из Фейербаха.

заключало в себе ровно ничего удивительного. Я пока ограничусь тем кратким замечанием, что все дело заключается тут *в научном характере философских систем Гегеля* и *Фейербаха*. Вот этот-то характер и надо отметить прежде всего, начиная, разумеется, с Гегеля.

I

Когда, после насильственного удаления Н Г. Чернышевского с литературной сцены, в наших передовых кругах распространилось пренебрежение к германской «метафизике», у нас стали смотреть на Гегеля, как на мыслителя консервативного, — если не реакционного,— по преимуществу. Это была огромная ошибка. Неоспоримо, что в конце своей жизни он был далеко не тем, чем был прежде. В молодости он, вместе с Шеллингом, сажал на лугу около Тюбингена дерево свободы и наполнял листы своего альбома восклицаниями вроде «Vive la liberté!», Vive Jean-Jacques!» и т. д. А на склоне дней, в ту пору, когда он работал над своей «Philosophie des Rechts» он в самом деле (Белинский правильно понял тогдашнего Гегеля) готов был проповедывать «примирение с действительностью». Но главная отличительная черта Гегелевской системы заключается вовсе не в том, что ее творец на старости лет делал консервативные практические выводы из своих теоретических посылок. Система эта занимает одно из самых первых мест,—если не самое первое место,—в истории философской мысли отнюдь не по той причине, что она пришла к каким-нибудь особенно ценным практическим выводам, а потому, что она утвердила некоторые теоретические положения, имеющие такую огромную важность, что их необходимо должен усвоить не только мыслитель, стремящийся выработать себе правильный теоретический взгляд на мир, но и всякий практический деятель, сознательно стремящийся к переустройству окружающего его общественного порядка. Гегель сам говорил, что в философии главное — *метод*, а не результаты, т.-е. не те или другие отдельные выводы. С точки зрения метода и следует прежде всего смотреть на его философию.

Известно, что Гегель называл свой метод *диалектическим*. Почему он называл его так?

В своей «Phenomenologie des Geistes» (Феноменология духа) он сравнивает человеческую жизнь с диалогом в том смысле, что под влиянием жизненного опыта наши взгляды постепенно изменяются, как это происходит с мнениями разговаривающих между собой лиц в процессе богатой духовным содержанием беседы. Сравнивая ход развития созна-

ния с ходом такой беседы, Гегель и обозначил его словом *диалектика*, или диалектическое движение. Выражение диалектика употребляется уже Платоном, но особенно глубокий, важный смысл оно приобрело именно у Гегеля. Диалектика есть для него душа всякого научного познания. Понять ее природу в высшей степени важно. Она есть принцип всякого движения, всякой жизни, всего того, что совершается в действительности. По словам Гегеля, все конечное не только ограничено извне, но, в силу своей собственной природы, отрицает себя и переходит в свою собственную противоположность. Все существующее может быть взято, как пример, для об'яснения природы диалектики. Все течет, все изменяется, все уничтожается. Гегель сравнивает силу диалектики с божьим всемогуществом. Диалектика есть та общая непреодолимая сила, против которой ничто устоять не может. И вместе с тем диалектика дает себя чувствовать в каждом отдельном явлении каждой отдельной области жизни. Возьмем движение. В данную минуту движущееся тело находится в данной точке, но в ту же самую минуту оно находится и вне ее, потому что если бы оно находилось *только* в ней, то оно оставалось бы *неподвижным*. Всякое движение есть живое противоречие. Всякое движение есть диалектический процесс. Но вся жизнь природы есть движение. Поэтому, изучая природу, безусловно необходимо становиться на диалектическую точку зрения. Гегель резко осуждает тех естествоиспытателей, которые забывают об этом [1]). Но главный упрек, выдвигаемый им против них, заключается в том, что они в своих классификациях непроходимой пропастью разделяют одну от другой такие вещи, которые на самом деле переходят одна в другую, повинуясь непреодолимой силе диалектического движения. Последующее торжество трансформизма в биологии с ясностью показало, что упрек этот имел под собою весьма серьезное теоретическое основание. Совершенно то же показывают и происходящие на наших глазах изумительные открытия в химии. Между тем не подлежит сомнению, что философия природы есть самая слабая часть в системе Гегеля. В «логике», в «философии истории» и вообще в философии общественной жизни, а также в «философии духа» Гегель несравненно сильнее. Тут-то и было особенно благотворно его влияние на развитие общественной мысли XIX в.

Нужно, однако, заметить следующее. Точка зрения Гегеля была точкой зрения развития. Но развитие можно понимать различно. И теперь еще есть натуралисты, важно повторяющие: «природа скачков

[1]) При чем в его время об этом забывали почти все они.

не делает». То же повторяют нередко и социологи: «общественное развитие совершается путем медленных, постепенных изменений». Гегель утверждал, наоборот, что, как в природе, так и в истории, *скачки неизбежны*. «Изменения бытия,—говорит он,—состоят не только в том, что одно количество переходит в другое количество, но также в том, что качество переходит в количество и, наоборот, каждый из переходов этого последнего рода составляет перерыв постепенности (Ein Abbrechen des Allmählichen) и дает явлению новый вид, качественно отличный от прежнего. Так, вода при охлаждении твердеет не постепенно... а сразу; уже охладившись до точки замерзания, она остается жидкостью, если только сохраняет спокойное состояние, и тогда довольно малейшего толчка, чтобы она вдруг сделалась твердой». Развитие становится понятным только тогда, когда мы рассматриваем *постепенные изменения*, как процесс, которым подготовляется и вызывается скачок (или скачки). Кто хочет об'яснить возникновение данного явления одними медленными изменениями, тот на самом деле бессознательно предполагает, что оно *уже существует, но остается незаметным благодаря своим слишком малым размерам*. Но при таком будто бы об'яснении понятие *возникновения* подменяется понятием *роста*, простого изменения величины, т.-е. произвольно устраняется именно то, что требовалось об'яснить [1]). Известно, что нынешняя биология вполне признает значение «перерывов постепенности в процессе развития животных и растительных видов».

Гегель был абсолютный идеалист. По его учению, движущей силой процесса мирового развития служит в последнем счете сила абсолютной идеи. Это, конечно, совершенно произвольное и, можно сказать, фантастическое предположение. Впоследствии Тренделенбург без труда показал в своих «Logische Untersuchungen», что ссылка на идею в действительности никогда и ничего не об'ясняет. Но, как я уже говорил в другом месте, Тренделенбург, направляя свои удары против диалектики, попадал собственно только в ее *идеалистическую основу* [2]). Тренделенбург был совершенно прав, когда обвинял *диалектику Гегеля* в том, что она «утверждает самопроизвольное движение чистой мысли, являющейся в то же время самозарождением бытия». Но в этом утверждении состоит не природа всякой диалектики вообще, а только недостаток *идеалистической* диалектики. Недостаток этот был устранен материалистом Марксом, и теперь возражения Тренделенбурга против диалектики

[1]) См. «Wissenschaft der Logik». Nürnberg, стр. 313, 314.

[2]) См. предисловие к моему переводу брошюры *Энгельса*, Людвиг Фейербах. [Сочинения, т. VIII.]

потеряли всякий вес. Но сам Маркс прежде, нежели сделаться материалистом, был последователем Гегеля.

II

Гегель ошибался, *как идеалист,* т.-е. поскольку считал силу идеи движущей силой мирового процесса. Но он был прав, *как диалектик,* т.-е. поскольку смотрел на все явления под углом их развития. Кто смотрит на явления с точки зрения их развития, тот отказывается прилагать к ним мерку того или другого отвлеченного принципа. Это превосходно выяснил у нас Чернышевский. «Все зависит от обстоятельств, от условий места и времени»,—писал он в своих «Очерках Гоголевского периода русской литературы», характеризуя главную отличительную черту диалектического взгляда на явления. Этот взгляд был особенно плодотворен в публицистике и в общественных науках, в которых стало привычкой произносить приговоры об явлениях, опираясь на тот или другой отвлеченный, раз навсегда принятый принцип: недаром эти науки назывались у французов «Sciences morales et politiques» (нравственные и политические науки). «Отвлеченной истины нет, истина всегда конкретна»,—продолжал Чернышевский в том же очерке. И для примера он указывал, между прочим, на войну. «Пагубна или плодотворна война? Вообще нельзя ответить на это решительным образом; надобно знать, о какой войне идет дело. Для образованных народов война приносит менее пользы и более вреда. Но... война 1812 г. была спасительна для русского народа; марафонская битва была благодетельнейшим событием в истории человечества». Это правильно. Но если это правильно, то лишается смысла и вопрос о том, какой именно социально-политический строй должен быть признан самым лучшим: здесь ведь тоже все зависит от обстоятельств, от условий места и времени. Таким образом, философия Гегеля беспощадно осуждала утопизм. Ученик Гегеля мог, сохраняя верность методу своего учителя, стать социалистом только в том случае, если бы научное исследование современного экономического строя привело его к тому выводу, что его внутреннее закономерное развитие ведет к возникновению социалистического порядка. Социализм должен был сделаться наукой или перестать существовать. Ввиду этого понятно, почему основатели научного социализма, Маркс и Энгельс, вышли именно из школы Гегеля.

Возьмем другой пример: Ж. Б. Сэй об'явил бесполезным изучение истории политической экономии на том основании, что до Адама

Смита,—последователем которого он, по недоразумению, считал себя,—все экономисты держались ошибочных взглядов. Совсем иначе смотрел на историю философии современник Ж. Б. Сэя — Гегель. В его глазах философия была самопознанием духа. Так как дух идет вперед, так как он развивается вместе с ходом развития человечества, то не сидит на одном месте и философия. Каждая, теперь «превзойденная», философская система являлась умственным выражением своего времени (seine Zeit in Gedanken erfasst), и в этом состоит ее относительное оправдание. Кроме того, «последняя по времени философия есть результат всех предшествовавших философий и потому должна заключать в себе принципы их всех» [1]).

Только при таком взгляде на историю философии она и могла стать предметом внимательного, *научного* изучения. И хотя Гегеля не без основания обвиняли в том, что временами он довольно бесцеремонно обращался с историческими данными, располагая их сообразно нуждам своей собственной философской системы [2]), но все-таки не подлежит сомнению, что его «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» до сих пор представляют собою наилучшую историю философии, т.-е. самую поучительную, проливающую самый яркий свет на теоретическое содержание различных философских учений.

С той же диалектической точки зрения смотрел Гегель на право, на нравственность, на искусство, на религию. И все эти «дисциплины» изучались им во взаимной связи. Он учил, что «только при данной религии может существовать данная форма государственного устройства, только при данном государственном устройстве возможно существование данной философии и данного искусства [3])». Такой взгляд истолковывается иногда очень поверхностно: говорят, что каждая из многочисленных сторон общественной жизни влияет на все остальные и, в свою очередь, испытывает на себе влияние всех остальных. Это—известное учение о взаимодействии общественных явлений. Но хотя Гегель и признавал это учение, он считал, однако, что нельзя останавливаться на нем.

«Недостаточность приема, заключающегося в рассмотрении явления с точки зрения взаимодействия,—говорит он,—состоит в том, что отношение взаимодействия, вместо того, чтобы служить эквивалентом понятия, само еще должно быть понято». Это значит вот что. Если

[1]) «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften», § 13.

[2]) Ниже мы увидим, что именно вводило его в этот грех.

[3]) «Philosophie der Geschichte». Dritte Auflage, Einleitung, стр. 66.

мне удалось открыть, что государственное устройство данной страны влияет на ее религию, а ее религия влияет на ее государственное устройство, то мое открытие, разумеется, принесет мне свою долю пользы; однако оно вовсе еще не об'яснит мне, откуда же собственно взялись эти взаимодействующие явления: данное государственное устройство и данная религия. Чтобы решить *этот* вопрос, я должен взглянуть на дело глубже и, не довольствуясь *взаимодействием* между религией и государственным устройством, постараться *обнаружить ту общую основу, на которой покоятся и государственное устройство и религия*. Гегель превосходно выразил это, сказав, что «причина не только имеет действие, в действии она, как причина, вступает в отношение к самой себе» [1]), и что взаимодействующие стороны не могут приниматься, как непосредственные данные, должны быть понятны, как моменты чего-то третьего, «высшего».

В методологическом отношении требование это было крайне важно потому, что побуждало доискиваться той *коренной причины,* которою вызывается в *последнем счете* историческое движение человечества. Сам Гегель, в качестве идеалиста, считал коренной причиной этого движения всемирный дух. История есть не более, как его «изложение и осуществление», т.-е., говоря проще, движение. Движение это совершается ступенями. Каждая отдельная ступень имеет свой особый принцип, носителем которого служит, в данную эпоху, известный народ, являющийся тогда как бы избранным народом. И этот особый принцип определяет собою весь дух эпохи. «В свойствах народного духа,—говорит Гегель,—конкретно выражаются все стороны сознания и воли каждого данного народа, вся его действительность; они налагают свою печать на его религию, на его политический строй, на его нравственность, на его право, на его обычаи, а также на его науку, на его искусство, на его технику. Все эти частные свойства об'ясняются общими свойствами народного духа, равно как и наоборот—эти общие свойства могут быть выведены из изучаемых историей фактических частностей народного быта» [2]).

Известно, что ссылками на свойство народного духа много злоупотребляли в общественной науке и в публицистике. Но злоупотреблять можно всякой данной теорией, *особенно тогда, когда она уже отживает свое время*. Само по себе учение о том, что «дух» данного народа отличается на данной степени развития этого последнего особыми свой-

[1]) «Wissenschaft der Logik». Zweites Buch, dritter Abschnitt: «Die Wechselwirkung».

[2]) «Philosophie der Geschichte», Einleitung. Ср. 79 стр. также «Grundlinien der Philosophie des Rechts» параграфы 344 и 352.

ствами, вовсе не так ошибочно, как это можно подумать, читая рассуждения иных националистов. Не подлежит ни малейшему сомнению, что «общественный человек» обладает известной психикой, свойствами которой определяются все создаваемые им идеологии. Эту его *психику* можно назвать, если угодно, его *духом*. Разумеется, необходимо всегда помнить, что психика общественного человека *развивается*, т.-е. *изменяется*. Но Гегель хорошо знал это. Нужно, кроме того, иметь в виду, что *психика* общественного человека *не об'ясняет его исторического движения, а сама об'ясняется им*. Но тут у Гегеля выходило наоборот: «духом» всякого данного народа об'яснялась его историческая судьба, равно как и вся его *действительность*, т.-е. весь его общественный *быт*. Это ошибка. Происхождение этой ошибки вполне понятно. В качестве идеалиста, Гегель был убежден, что *бытие* определяется *сознанием*, а не наоборот. Примените этот общий идеалистический взгляд к истории, и у вас выйдет, что общественное бытие определяется общественным сознанием, или,—если вы предпочитаете так выразиться,—народным духом. Поэтому-то Гегель и говорил, что духом всякого данного народа определяется, — заметьте, однако, *только в последней инстанции*, — не только его искусство, его религия и его философия, т.-е. не только вся совокупность его идеологий, но также и его политический строй и даже его техника и вся совокупность его общественных отношений. Его ошибка была замечена только тогда, когда обнаружилась несостоятельность общей *(идеалистической)* основы его философии, да и то далеко не сразу. Каждая ступень развития всемирного духа представляется на исторической сцене отдельным народом. *Нынешняя историческая эпоха* есть эпоха *германской* культуры. По учению Гегеля, народ, представляющий собою высшую ступень развития всемирного духа, имеет право смотреть на другие народы, как на простые орудия достижения его исторических целей. Это надо заметить. Если теперь немцы не церемонятся с побежденными, то в этом есть, к сожалению, капля Гегелева меда.

Но славянские народы, конечно, не могли охотно признать германской гегемонии. В славянских странах еще со времен Шеллинга часть интеллигенции усердно занималась вопросом о том, какую именно ступень развития всемирного духа суждено представлять этим народам.

Выше я сказал, что Гегеля нередко упрекали в произвольном расположении *фактов*,— исторических и других,— ради интересов *своей системы*. Теперь я прибавлю, что, оставаясь идеалистом, он и не мог совершенно отказаться от известного произвола в обращении с фактическими данными. Но этим грехом он грешил все-таки меньше других

строителей идеалистических систем. Очень ошибаются те, которые, не будучи знакомы с Гегелевой философией истории, наивно полагают, будто он никогда не опускался в ней на конкретную, историческую почву [1]). Напротив, он часто делал это, и когда он это делал, тогда его *философско-исторические* соображения проливали яркий свет на многие важные вопросы исторического развития человечества. Вот, например, говоря о падении Спарты, он не довольствуется тем, что можно сказать о нем, оставаясь на точке зрения «всемирного духа», а ищет его причины в неравенстве имуществ (Ungleichheit des Besitzes). Ростом имущественного неравенства об'ясняет он и происхождение *государства,* а исторической основой брака этот абсолютный «идеалист» считал *земледелие.* Гегель любил повторять, что при ближайшем рассмотрении идеализм оказывается истиной *материализма.* Только что приведенные примеры,—а я легко мог бы увеличить их число,—убедительно показывают, что на самом деле в его собственной философии истории выходило, при ближайшем рассмотрении, наоборот: *материализм оказывался истиной идеализма* [2]). Это обстоятельство приобретет в наших глазах немаловажное значение, если мы вспомним, что основателями теории *исторического материализма* явились впоследствии Маркс и Энгельс, бывшие сначала *гегельянцами.*

III

Кто смотрит на общественные отношения с точки зрения их *развития,* тот не может быть поборником *застоя.*

Герцен, ознакомившись с философией Гегеля, назвал ее *алгеброй революции.* Если такая оценка не была чужда известного преувеличения, то все-таки неоспоримо, что пока Гегель оставался верным своему могучему диалектическому методу, он был сторонником поступательного движения. Заканчивая свои чтения по истории философии, он говорил, что всемирный дух никогда не стоит на одном месте, так как движение вперед и составляет его интимную природу. «Иногда кажется,—допускал Гегель,— что всемирный дух останавливается, что он утрачивает свое вечное стремление к самопознанию. Но это только так кажется. На самом деле в нем совершается тогда глубокая внутренняя работа, незаметная до тех пор, пока не обнаружатся достигнутые ею результаты, пока не разлетится в прах кора устарелых взглядов, и сам он, помоло-

[1]) Его собственное выражение.

[2]) Подробнее об этом говорится в моем сборнике «Критика наших критиков» (СПБ 1906 г.), в статье: «К шестидесятилетию смерти Гегеля». сочинения, т. VII.

дев, не двинется вперед семимильными шагами. Гамлет восклицает, обращаясь к духу своего отца: «Подземный крот, ты роешь славно!». То же можно сказать о всемирном духе: он роет славно!» [1]).

Это все, что хотите, но не философия охранителя существующего порядка вещей!

Как известно, Гегеля упрекали в консерватизме на основании провозглашенного им тождества *разумного с действительным.* Но, *сами по себе,* слова: «что действительно, то разумно; что разумно, то действительно» (was wirklich ist, das ist vernünftig; was vernünftig ist, das ist wirklich), вовсе не указывают на готовность Гегеля примириться со всяким данным общественным порядком или хотя бы только со всяким данным общественным учреждением. Чтобы убедиться в этом, достаточно было бы вспомнить, как относился он к чрезмерной власти отца в римской семье. По Гегелю, далеко не все существующее действительно. Он так и говорил: «действительность *выше существования*» (die Wirklichkeit steht höher als die Existenz). Действительное — необходимо. А между тем, необходимо далеко не все то, что существует. Как мы уже знаем, всемирный дух не стоит на одном месте. Его вечное движение, его неустанная работа мало-по-малу лишает данный общественный порядок его необходимого содержания, превращает его в пустую, отжившую свое время форму и потому делает необходимым замену его новым порядком. Если действительное — разумно, то обязательно помнить, что ведь и разумное—действительно. А если *разумное—действительно,* то из этого следует, что нет и не может быть инстанции, способной остановить его поступательное диалектическое движение. Недаром же Гегель определял диалектику, как всеобщую непреоборимую силу, которая должна разрушить даже все наиболее устойчивое.

IV

«Все течет, все изменяется! Нельзя вступить дважды в тот же самый поток, и к смертной сущности никто не прикоснется дважды». Так говорил глубокий («темный») эфесский мыслитель. И та же мысль,— только закаленная в горниле несравненно более строгой логики, — лежит в основе философии Гегеля. Но если все течет, все изменяется, если могучая сила диалектического движения не щадит самых устойчивых явлений, то ни на одно из них мы не имеем основания смотреть *с точки*

[1]) «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie». T. III, стр 685

зрения мистики. Напротив, все они могут и должны быть рассматриваемы лишь с *точки зрения науки.*

Читателю должно быть известно знаменитое противопоставление звездного неба нравственному закону, сделанное Кантом в своей «Критике практического разума». «Величественное зрелище звездного неба как бы уничтожает мое значение, напоминая мне о моей зависимости от материального мира. Напротив, сознание нравственного закона бесконечно возвышает мое значение, открывая мне жизнь, независимую от животности и даже от всего чувственного мира». Таким образом, для Канта,—как и для Фихте,—нравственный закон был чем-то вроде ключа, отворяющего дверь в потусторонний мир. Гегель взглянул на него совершенно иначе. Согласно его учению, нравственность представляет собою неизбежный продукт и необходимое условие общественной жизни. Гегель напоминает слова Аристотеля о том, что народ существует раньше, чем отдельный человек. Отдельное лицо есть нечто несамостоятельное и потому должно существовать в единстве с целым. *Быть нравственным значит жить согласно нравам своей страны.* Чтобы дать человеку хорошее воспитание, надо сделать его гражданином благоустроенного государства [1]).

Выходит, что этика коренится в политике. Это как две капли воды похоже на революционное учение о нравственности, выработанное французскими просветителями XVIII века. Но это сходство способно вызвать недоумение. Если быть нравственным значит жить согласно нравам своей страны, то этим как будто заранее осуждаются *новаторы,* деятельность которых всегда и неизбежно ставит их *в противоречие с теми или другими нравами* своей страны, т.-е. делает их *безнравственными* в известном смысле этого слова. Аристофан обвинял Сократа именно в безнравственности. А смерть Сократа показывает, что афинский народ нашел это обвинение основательным.

Однако противоречие легко разрешается с помощью диалектического метода. Во введении к своей «Философии истории» Гегель замечает: «Что касается вообще упадка, нарушения и уничтожения нравственных целей и отношений, то надо сказать, что, будучи бесконечными и вечными по своей внутренней сущности, они ограничены во внешних своих проявлениях и подчинены законам природы, а также действию случайности. Поэтому они преходящи; поэтому они подлежат нарушению и уничтожению». Там же Гегель высказывает мысль, подробно

[1]) «Rechtsphilosophie», § 153, примечание.

развитую впоследствии Лассалем в своем сочинении «System der erworbenen Rechte»: «Право всемирного духа выше всех частных прав» (Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen).

Великие личности, выступавшие в истории носительницами и защитницами «права всемирного духа», нашли себе полное оправдание в Гегелевой философии истории, несмотря на то, что их выступления составляли нарушение частных правил и колебали существовавший общественный порядок. Таких личностей Гегель называл *героями*, создающими своею деятельностью новый мир. «Они,—говорит он,—приходят в противоречие со старым порядком и разрушают его; они являются нарушителями существующих законов. Поэтому они гибнут, но гибнут, как отдельные лица; их наказание не уничтожает представляемого ими принципа... принцип торжествует впоследствии, хотя бы и в другой форме». Аристофан не ошибся. Сократ в самом деле разрушал старые нравы своего народа. И нельзя винить этого народа, если он, почуяв опасность для дорогого ему порядка, осудил Сократа на смерть. Афиняне были правы по-своему. Однако и Сократ был прав и даже более, чем его судьи, так как он выступил сознательным представителем нового, высшего принципа.

Гегель положительно имел слабость к этим «нарушителям существующих законов» и едко осмеивал глубокомысленных психологов, стремящихся об'яснять действия великих исторических деятелей своекорыстными, личными побуждениями. Он признавал совершенно естественным, что если человек предан своему делу, то работа для этого дела приносит ему, между прочим, и личное удовлетворение, которое можно, пожалуй, разложить на все виды себялюбия. Но думать на этом основании, что великие исторические деятели руководились только личными мотивами, могут только «психологические камердинеры», для которых нет героев не потому, что их на самом деле нет, а потому, что эти ценители — *только камердинеры*.

V

Этика Гегеля была крупным шагом вперед, сделанным философией в области научного об'яснения нравственного развития человечества. Его *эстетика* представляет собою не менее крупный шаг вперед в деле понимания сущности и истории искусства. Она оказала,—в лице Белинского, — огромное влияние на русскую критику, и уже по одному этому ее основные положения заслуживают величайшего внимания со стороны русского читателя.

Эстетика Гегеля родственна эстетике его ближайшего философского предшественника—Шеллинга. Шеллинг говорил, что красота есть *бесконечное,* выраженное *в конечной форме.* И так как поэтически творящая фантазия обусловлена эпохами развития мира, то искусство подчинено законосообразному и необходимому развитию, изображение,—Шеллинг говорил: *конструирование,*— которого составляет задачу эстетики. Поставить перед эстетикой такую задачу—значило провозгласить необходимость научного изучения истории искусства. Конечно, расстояние entre la coupe et les lèvres (между кубком и губами) бывает иногда очень велико. Одно дело *поставить* известную задачу, а другое дело *решить* ее. К тому же научные задачи не решаются посредством «конструирования», а без него трудно было обходиться философам-идеалистам. Но за Шеллингом, во всяком случае, остается незабвенная заслуга правильной постановки вопроса.

Кроме того, определить красоту, как выражение бесконечного в конечной форме, значило поставить на вид, что содержание не есть нечто безразличное в художественном произведении, а напротив, имеет большую важность. Да и вообще, уже с точки зрения Шеллинга, лишалось всякого смысла противопоставление *формы—содержанию.* Шеллинг настаивал на том, что *форма не может существовать без содержания, так как она определяется им.* Художественное произведение существует только ради самого себя. В том и состоит святость искусства, что его создания возникают не ради каких-нибудь посторонних для него целей, например,—чувственного наслаждения, или экономической выгоды, или нравственного улучшения людей, или их просвещения. *Искусство существует для искусства.* Эту мысль Шеллинга с восторгом повторяли все шеллингисты вообще и наши русские в частности. В известном смысле они были совершенно правы. Но если *произведения* искусства служат конечным выражением *бесконечного, а его эволюция* определяется *эволюцией мира,* то ясно, что искусство всякой данной исторической эпохи имеет своим содержанием то, что было наиболее важным для людей этой эпохи.

У Гегеля основные мысли эстетики Шеллинга получили еще более глубокое обоснование и несравненно более стройную разработку.

Мы уже знаем, что *дух,* к которому Гегель всегда апеллирует, как к последней инстанции, не есть неизменная, неподвижная *субстанция.* Он движется; он развивается; он различается сам в себе; он раскрывается в природе, в государстве, во всемирной истории. Цель,—точнее было бы сказать: *плод,*—его вечного движения есть *самопознание.* Дело

духа в том и состоит, чтобы познать самого себя. Это его стремление к самопознанию осуществляется в процессе духовного развития человечества, которое выражается в искусстве, в религии и в философии. Дух, свободно *созерцающий* свою собственную сущность, *есть изящное, или эстетическое искусство;* дух, благоговейно *представляющий* себе эту сущность, есть *религия;* наконец дух, *познающий* ее, есть *философия.*

Определение искусства, как *свободного созерцания духом своей сущности,* важно потому, что оттеняет полную независимость области художественного творчества и наслаждения. По Гегелю, как и по Шеллингу, как и по Канту, произведения искусства существуют и должны существовать не ради каких-нибудь посторонних целей. «Созерцание прекрасного, — говорит Гегель, — либерально (ist liberaler Art); оно предоставляет предметы самим себе, как в себе свободные и бесконечные, не стремясь овладеть и воспользоваться ими, как полезными для конечных потребностей и намерений». В то же время определение искусства, как области, в которой дух созерцает свою сущность, означает, что *предмет* искусства тождествен с предметом философии (и религии). Этим оттеняется огромная ценность *содержания* художественных произведений. Философия имеет дело с истиной. С нею же имеет дело и искусство. Но между тем как *философ* познает истину в *понятии, художник* созерцает ее в *образе* [1]). А так как мы уже знаем, что *истинное («разумное»)—действительно,* то мы можем сказать, что содержанием искусства служит именно *действительность.* Но, говоря так, мы обязаны помнить, что действительно далеко не все существующее. По замечанию Гегеля, было бы ошибочно думать, что художественное создание есть простое воспроизведение данной художнику вещи, только в прикрашенном виде; что идеал художника относится к существующему, как портрет, в котором живописец польстил оригиналу. Художественный идеал есть действительность, свободная от тех элементов случайности, которые неизбежны во всяком конечном существовании. Искусство приводит вещи, запятнанные, по выражению Гегеля, случайностью и внешностью повседневного бытия, к гармонии с их понятием, отбрасывая все. что ему не соответствует.

Посредством такого отбрасывания и создается художественный идеал. Поэтому Гегель говорил, что художественный идеал есть действительность во всей полноте своей силы.

---

[1]) Сообразно с этим, Гегель называет *прекрасное чувственным проявлением идеи.*

В историческом развитии человечества было три главных ступени: восточный мир, мир античный и, наконец, мир христианский, или германский. А так как ступеням исторического развития соответствуют ступени развития художественного идеала, то этих последних Гегель насчитывал тоже три.

Искусство восточного мира имеет символический характер: в нем идея связывается с материальным предметом, но еще не проникает его собою. Притом она сама остается неопределенною. Определенность идеи и проникновение ею предмета достигается только в искусстве античного мира, другими словами, в классическом искусстве. В нем художественный идеал является в человеческой форме. Такое очеловечение идеала подвергалось осуждению, но Гегель говорит, что поскольку искусство имеет целью выражение духовного содержания в чувственной форме, постольку оно должно было притти к этому очеловечению, так как только человеческое тело может служить соответственной духу чувственной формой. От этого классическое искусство и является царством красоты. «Большей красоты не может быть и не будет»—восторженно говорит Гегель. Но когда античный мир отжил свое время, возникло новое миросозерцание, а с ним и новый художественный — романтический—идеал. Новое миросозерцание состояло в том, что дух искал своей цели не вне себя, а только в себе самом. В романтическом искусстве идея начала перевешивать чувственную форму. Поэтому внешняя красота стала играть в нем подчиненную роль, главное же значение приобрела красота духовная. Впрочем, благодаря этому *искусство* обнаружило стремление переступить за свои пределы и войти в область религии.

Искусством, символическим по преимуществу, является, по Гегелю, архитектура, тогда как *скульптура* есть искусство классическое, а *живопись, музыка и поэзия* суть романтические искусства.

Мы видим, в какой тесной теоретической связи находится эстетика Гегеля с его философией истории. И тут и там—тот же метод и та же точка исхода: *движение духа* провозглашается основной причиной развития. Отсюда в обеих областях один и тот же недостаток: чтобы изобразить ход развития, как результат движения духа, приходится подчас прибегать к произвольному обращению с данными. Но и тут и там Гегель обнаруживает удивительную глубину мысли. Кроме того, он и в эстетике охотно спускается на «конкретную историческую почву» [1]), и

[1]) Это его собственное выражение.

тогда его соображения об эволюции искусства становятся поистине светоносными. К сожалению, недостаток места не позволяет мне подтвердить это примерами. Укажу, однако, на превосходные страницы, посвященные нашим мыслителем истории голландской живописи в XVII веке [1]).

VI

Изящное искусство порождается тем, что дух свободно *созерцает* свою сущность. Религия же обязана своим происхождением тому, что дух *представляет* себе эту сущность. Так учил Гегель. Но можно ли отделить область представления от области созерцания? Если и можно, то не без труда, потому что, *представляя* себе данный предмет, мы в то же время и *созерцаем* его. Недаром сам Гегель утверждал, что романтическое искусство переступает за пределы эстетического творчества и входит в область религии. Между тем, для понимания дальнейшего хода развития философской мысли в Германии необходимо как можно лучше выяснить себе взгляд Гегеля на религию. Поэтому я приглашаю читателя взглянуть на этот предмет с другой стороны.

По Гегелю, дух находится в процессе постоянного движения. Процесс его *движения* есть процесс его *самораскрытия*. Дух раскрывает себя в природе, в общественной жизни, во всемирной истории. Это его самораскрытие совершается *во времени и в пространстве*. *Бесконечная* мощь духа *проявляется*, таким образом, в *конечной* форме. Уничтожьте эту конечную форму, и у вас получится *религиозная точка зрения*. Гегель говорил, что человеку, держащемуся этой точки зрения, бог представляется как абсолютная сила и абсолютная субстанция, в которую возвращается все богатство естественного и духовного мира. Дух открывается представлению как нечто сверхчеловеческое, совершенно независимое от конечного суб'екта, но при этом тесно связанное с ним. Но он открывается ему и тут не всегда одинаково. Представление духа, как сверхчеловеческого существа, изменяется,—*развивается*,—вместе с ходом исторического развития человечества. Востоку бог представляется, как абсолютная сила природы или как субстанция, перед которой человек со-

[1]) См. его «Vorlesungenb er die Aesthetik». T. I., стр. 217—218 T. II, стр. 217—233. Было бы поучительно сравнить сказанное там Гегелем с тем, что говорит о характере и происхождении голландской школы Фромантэн в своей известной книге «Les maîtres d'autrefois». Основная мысль Фромантэна, сводящаяся к тому, что голландская живопись была портретом голландской буржуазии на известной стадии ее развития, вполне совпадает со взглядом Гегеля.

знает себя ничтожным и несвободным. На следующей ступени бог представляется, как *суб'ект*. Наконец, христианство, которое признается у Гегеля *абсолютной религией,* провозглашает безусловное единство и примирение бесконечного с конечным. В центре этой религии стоит Христос, как искупитель мира, как сын божий, и главное, — как богочеловек.

Вот что значат слова: религия есть истинное содержание в форме представления. Но эта форма еще не есть адэкватное выражение абсолютной истины. Свое адэкватное выражение истина эта находит только в философии. Представление сохраняет образные выражения и считает их существенными. Она говорит о гневе божьем, о рождении сына божия и т. п. Гегель энергично отстаивал «внутреннюю правду» христианства; но он не считал возможным верить в достоверность библейских рассказов, представляющих божественные действия, как исторические события. Он говорил, что их надо рассматривать, как аллегорическое изображение истины, подобно мифам Платона [1]). Философия Гегеля была враждебна *суб'ективному произволу*. С ее точки зрения, идеал данной личности имеет ценность только тогда, когда в нем выражается об'ективный ход общественного развития, обусловливаемого движением всемирного духа. Те герои, о которых Гегель говорит с таким сочувствием, служили орудием этого развития. Уже по одному этому его философия не оставляла места для *утопизма*. Кроме того, ей невозможно было помириться с утопизмом еще и по той причине, что характерное для этого последнего убеждение в возможности придумать план наилучшего общественного устройства лишается всякого смысла при свете диалектики. Если все зависит от обстоятельств времени и места, если все относительно, если все течет и все меняется, то не подлежит сомнению только одно: общественный строй изменяется сообразно тем общественным отношениям, которые возникают в данной стране в данное время. Неудивительно, что Гегеля не любили ни *романтики,* так сильно дорожившие суб'ективным произволом, ни *утописты,* не имевшие понятия о диалектическом методе и, как известно, состоявшие в самом близком родстве с романтиками. Первоначально только очень немногие представители оппозиции в Германии понимали, что философия Гегеля способна дать самое прочное теоретическое обоснование освободительным стремлениям

[1]) Взгляд на религиозные повествования, как на мифы, высказан был еще Шеллингом. «Христос,—говорит Шеллинг,—есть историческая личность, биография которой была написана уже до рождения ее». (*Куно Фишер,* Шеллинг. СПБ., стр. 768.)

своего времени. К числу этих весьма немногих принадлежал Генрих Гейне. В сороковых годах прошлого века он, юмористически изображая разговор, будто бы происходивший между ним и Гегелем, ставил читателям на вид, что слова «все существующее разумно» означают также, что все разумное должно существовать. Достойно замечания, что при этом в знаменитой формуле Гегеля Гейне заменил слово: «*действительное*» словом «*существующее*», вероятно, желая показать, что даже при вульгарном понимании этой формулы она сохраняет свой прогрессивный смысл.

После всего сказанного выше едва ли нужно прибавлять, что Гейне был прав, поскольку речь шла у него о *диалектическом характере Гегелевой* философии. Но не следует забывать, что с помощью диалектического метода Гегель пытался построить *систему абсолютного идеализма*.

Система абсолютного идеализма есть система абсолютной истины. Если Гегель построил такую систему,—а он думал, что ему удалось построить ее,—то, рассуждая в духе идеализма, мы должны признать, что цель непрерывного движения духа уже достигнута: в лице Гегеля дух пришел к самопознанию в его истинной, «адэкватной» форме, т.-е. в *форме понятия*. А раз цель движения достигнута, то оно должно прекратиться. Таким образом, если *до Гегеля* философская мысль *постоянно подвигалась вперед,* то появление Гегеля знаменует *начало ее застоя. Абсолютный идеализм* Гегеля приходил в непримиримое противоречие с его же диалектическим методом и,—заметьте это,—не только в области философского мышления. Если всякая философия есть умственное выражение своего времени, то философия, представляющая собою систему абсолютной истины, является умственным выражением такого исторического периода, которому соответствует абсолютный общественный порядок, т.-е. порядок, служащий об'ективным осуществлением абсолютной истины. А так как абсолютная истина есть истина *вечная,* то общественный порядок, служащий об'ективным ее выражением, приобретает непреходящее значение. В нем можно переделать кое-какие частности, но он не должен подвергаться существенным изменениям. Вот почему в тех самых чтениях по истории философии, в которых Гегель с восторгом говорил о героях древности, восставших против установленного порядка, мы встречаем назидательное рассуждение о том, что в новейшем обществе, в противоположность античному, философская деятельность может и должна ограничиться *внутренним миром,* так как *внешний мир,* общественный строй, пришел теперь в известный разумный порядок, «примирился сам с собой». *Таким образом, и в сфере общественных от-*

ношений прежде было движение, а теперь оно должно остановиться. Это значит, что и в учении об этих отношениях абсолютный идеализм Гегеля приходил в противоречие с его диалектическим методом.

Итак, философия Гегеля имела две стороны: *прогрессивную* (тесно связанную с его методом) и *консервативную* (не менее тесно связанную с его претензией на обладание абсолютной истиной). С годами консервативная сторона весьма значительно увеличилась за счет прогрессивной. Ярче всего это обнаружилось в Гегелевой «Philosophie des Rechts». Знаменитое сочинение это есть богатейший рудник глубоких мыслей. И в то же время чуть не на каждой его странице выступает стремление Гегеля остаться в мире с существующим порядком. Замечательно, что там у него встречается даже выражение: «*мир с действительностью*», так часто употреблявшееся Белинским в эпоху статей о Бородинской годовщине [1]). Из этого следует, что если мысль Гегеля о разумности всего действительного подала повод к недоразумениям, то этому больше всех способствовал он сам, лишив ее свойственного ей прежде диалектического содержания и признав осуществленным разумом печальную русскую действительность.

Те последователи Гегеля, которые более подчинялись влиянию *диалектического элемента,* в самом деле понимали ее, подобно Герцену, как *алгебру революции;* те же, на которых сильнее влиял элемент абсолютного идеализма, склонны были понимать ее, как *арифметику застоя.* В 1838 г. вышла в Лейпциге, по-своему очень интересная, книга гегельянца Карла Байргоффера «Die Ideen und Geschichte der Philosophie». Байргоффер утверждал, что Гегель есть вершина всемирного духа, и что в нем нашла своего двойника в-себе-и-для-себя-сущая идея философии (Hegel ist diese Spitze des Weltgeistes... Die an-und-für-sich-seiende Idee der Philosophie hat sich in Hegel verdoppelt) [2]). Дальше этого нельзя было итти в признании абсолютного характера Гегелевой философии. Непосредственно за этим у Байргоффера следует тот, неизбежный в этом случае, логический вывод, что теперь абсолютная идея сама сделалась действительностью (selbst Wirklichkeit geworden) [3]) и что мир достиг теперь своей цели (die Welt hat ihr Ziel erreicht) [4]). Излишне распространяться о том, что подобный вывод был благоприятен для разного рода

[1]) Именно, Гегель говорил там, что человек, сумевший открыть ум, *скрытый* в действительности, не восстает против нее, а мирится с нею и радуется на нее.

[2]) Стр. 423—424.

[3]) Там же, стр. 424.

[4]) Там же, стр. 425.

охранительных стремлений как в самой Германии, так и во всех тех странах, в которые проникло влияние немецкой философии.

VII

Система Гегеля имела свою судьбу, которая в тысячу первый раз подтвердила ту истину, что ход развития философии, как и всякой другой идеологии, определяется ходом исторического развития. Пока еще вяло бился пульс общественной жизни Германии, из философского учения Гегеля делались по преимуществу консервативные выводы. Тогда она и сделалась официально признанной королевско-прусской философией. А по мере того, как учащалось биение общественного пульса, консервативный элемент философии Гегеля все более и более оттеснялся на задний план ее *диалектическим* прогрессивным элементом. Во второй половине 30-х годов можно было с полным правом говорить о расколе в лагере гегельянцев.

В 1838 г. А. Руге и Т. Эхтермейер основали «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», которые в 1841 г. были перенесены из Галле в Лейпциг и получили название: «Deutsche Jahrbücher». Орган Руге и Эхтермейера держался радикального направления. Вследствие этого ему не суждено было долго просуществовать в Саксонии. В 1843 г. он был запрещен, и тогда Руге сделал попытку издавать его в Париже под именем «Deutsch-französische Jahrbücher». В этом своем новом виде он оказался уже и вовсе недолговечным: появилась только одна (двойная) его книжка. Но издание весьма замечательно в том отношении, что его издателем, кроме Руге, был еще Карл Маркс, а одним из деятельных сотрудников—Фридрих Энгельс. Левое гегельянство постепенно покидало собственно философскую почву и все более и более приобретало политическую и социалистическую окраску.

Но прежде, чем проявить себя в *политике* и в *социализме,* поступательное движение философской мысли, унаследованной гегельянцами от своего учителя, обнаружилось в *теологии.*

Как мы уже знаем, Гегель, не признававший исторической достоверности библейских рассказов, видел в них,—как и Шеллинг, — аллегорические мифы вроде платоновских (см. выше). С другой стороны, задача философии религии состояла, по Гегелю, в том, чтобы познать положительную религию. Таким образом, религия становилась для философа предметом научного познания. Но что значит познать религию? Это, *между прочим,* значит подвергнуть научному, критическому рассмотре

нию вопрос о том, как же возникли те повествования, те аллегорические мифы, с помощью которых религия *представляет* истину. Эту научную задачу и взял на себя ученик Гегеля — *Давид-Фридрих Штраус* (1808 — 1874).

Его книга «Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet», появившаяся в 1835 году, была первым крупным теоретическим явлением в процессе распада Гегелевой школы. Штраус никогда не склонялся к политическому радикализму. В революционную эпоху 1848—1849 г.г. он показал себя очень большим оппортунистом. Но в богословской литературе Германии его выступление составило поистине революционную эпоху. Т. Циглер думает, что едва ли какая-нибудь другая книга имела в XIX в. такое влияние, как Штраусова «Жизнь Иисуса».

Сильнейшим доказательством того положения, что евангельские рассказы заключают в себе очень мало исторически достоверного, Штраус считает чудеса.

В тогдашней богословской литературе Германии существовало двоякое отношение к чудесам. «*Супранатуралисты*» признавали их действительность, между тем как рационалисты отрицали ее, усиливаясь найти естественное об'яснение тем мнимым чудесам. Штраус разошелся и с теми и с другими. Он не только отказывался верить в *чудеса*. Он утверждал, что недостоверны *самые события,* выдававшиеся евангелистами за чудеса и получавшие естественное об'яснение под пером находчивых рационалистов. Он провозгласил, что пора положить конец ненаучным попыткам «сделать вероятным невероятное, исторически мыслимым то, чего не было в истории». Следуя Шеллингу и Гегелю, он высказал ту мысль, что в евангельских рассказах следует видеть не сообщения о действительных событиях, а только *мифы,* которые сложились в недрах христианских общин и отражали собою мессианические идеи своего времени. Вот как он сам излагал впоследствии свой взгляд на процесс возникновения интересующих нас здесь мифов.

«Напрасно было бы,—говорил я,—искать естественных об'яснений для таких, напр., фактов, какие сообщаются нам в рассказах о звезде, явившейся восточным мудрецам, о преображении, о чудесном насыщении несколькими хлебами нескольких тысяч человек и т. п.; но так как, с другой стороны, нельзя допустить, что такие сверх'естественные явления действительно совершались, то остается признать подобные рассказы вымыслами. На вопрос, почему же во время возникновения наших евангелий сочинялись об Иисусе такого рода рассказы, я отвечал прежде всего указанием на тогдашние ожидания мессии. Я говорил, что после

того, как сначала небольшое, а затем все более и более возраставшее число людей стало признавать Иисуса за мессию, эти люди прониклись уверенностью в том, что с ним должно было случиться все то, что ожидали от мессии, основываясь на ветхозаветных пророчествах, прообразах и их ходячих об'яснениях. Как бы ни было хорошо известно, что Иисус родился в Назарете, но в качестве мессии и сына Давидова он все-таки должен был родиться в Вифлееме, потому что так пророчествовал Михей. Предание могло сохранить очень резкие отзывы Иисуса о страсти его земляков к чудесам. Но так как первый освободитель народа, Моисей, делал чудеса, то их должен был совершать и последний его освободитель, мессия, т.-е. Иисус. Исайя предсказывал, что, когда явится мессия, откроются очи слепых, глухие станут слышать, хромые будут скакать, как олени, и развяжутся языки косноязычных. Таким образом было с точностью известно, какие именно чудеса должен был совершить Иисус, т.-е мессия. Вот почему первые христианские общины не только могли, но и должны были сочинять рассказы об Иисусе, сами не сознавая, однако, что они их сочиняют!.. Такой взгляд ставит происхождение христианских мифов на одну доску с тем, что мы встречаем в истории возникновения прочих религий. В том-то и заключаются новейшие успехи науки в области мифологии, что она поняла, как возникают мифы, представляющие собою не сознательное и намеренное измышление отдельного лица, а продукт общего сознания целого народа или религиозного общества. Конечно, кто-нибудь первый должен высказать это общее убеждение. Миф не есть оболочка, в которую мудрец, для пользы и назидания невежественной толпы, прячет известную идею. В мифе идея возникает лишь вместе с рассказом, существует лишь в виде рассказа и в своем чистом виде непонятна самим рассказчикам...» [1]).

VIII

Без всякого сомнения только такую постановку вопроса и можно признать *научной*. В лице Штрауса школа Гегеля в самом деле подошла к религии,—или, по крайней мере, к некоторым плодам религиозного творчества, — с хирургическим ножом научного исследования в руках. Однако правильная *постановка* вопроса еще не равносильна правильному его *решению*. Книга Штрауса вызвала много замечаний и возражений.

[1]) См. «Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David-Friedrich Strauss». Dritte Auflage, стр. 150—154. Есть русский перевод М. Синявского под редакцией Н. М. Никольского, изд. в двух томах в Москве, в 1907 г.

Так, например, Вейссе («Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet». 1838) утверждал, что к тому времени, когда написаны были три наши первые евангелия, в христианских общинах еще не сложилось предание «определенного типа». Отсюда следовало, что содержание этих евангелий не может быть об'яснено преданием. Вейссе, считавший евангелие от Марка первым по времени из наших евангелий, доказывал, что это первое евангелие и легло в основу повествований Матфея и Луки. Но если один евангелист заимствовал свой материал у другого, то он мог подвергнуть его известной переработке. А это показывает, что в евангелиях мы, вероятно, имеем дело не только с мифами, но также и с продуктами личного творчества евангелистов. Наконец, высказано было то мнение, что в эпоху, предшествовавшую появлению Иисуса и возникновению христианских общин, представление о мессии не было так сильно распространено в иудейском мире, как это думал Штраус.

Решительнее всех других критиковал Штрауса Бруно Бауер (1809 — 1882).

Возражая своим критикам, Штраус заметил, что в Гегелевой школе образовалось три оттенка мысли: центр и два крыла — правое и левое [1]). Бруно Бауер, тоже бывший учеником Гегеля, примыкал сначала к правому крылу. Но в конце тридцатых годов он стал уже одним из самых крайних на левой стороне. В 1840 г. он выпустил свою «Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, а в 1841 — 1842 г.г. «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes». Эти его сочинения,—особенно последнее,—наделали много шуму. Раздраженная против Бауера ортодоксия добилась того, что у него было отнято право университетского преподавания [2]).

По мнению Бауера, за Штраусом навсегда останется та заслуга, что он окончательно разорвал с ортодоксией. Но, разорвав с нею, он сделал только первый шаг на пути правильного анализа евангельской истории. Его теория мифов не выдерживает критики. Она сама страдает мистицизмом. Говоря, что евангельская история имеет свой источник в предании, Штраус об'ясняет очень мало, так как задача заключается именно в исследовании того процесса, которому предание обязано своим проис-

---

[1]) См. его интересную статью «Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie» в сборнике «Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie».

[2]) Он состоял тогда приват-доцентом в Бонне.

хождением [1]). Не таинственная и бессознательная творческая деятельность христианской общины создала евангельскую историю. Ее создало совершенно сознательное творчество отдельных лиц, преследовавших определенные религиозные цели. Это очень бросается в глаза при чтении четвертого евангелия, но заметно и в остальных. Так называемый Лука переделывал по своему усмотрению евангелие так называемого Марка, а так называемый Матфей перекраивает их обоих, стараясь приспособить их рассказы к понятиям и духовным потребностям своего собственного времени. Он старается согласить их между собою, но сам запутывается при этом во многих противоречиях.

Уже Штраус пришел к тому выводу, что в нашем распоряжении мало таких данных, которые позволили бы нам составить себе определенное представление о личности Иисуса. Б. Бауер совсем отверг его историческое существование. Понятно, какое негодование должен был он вызвать в огромнейшем большинстве своих читателей. И, конечно, не надо забывать при этом, что у Бауера вопрос все-таки получил более верную постановку, нежели у Штрауса. Исследователям, державшимся взгляда Бауера, во всяком случае приходилось рассматривать христианство не как плод, окончательно созревший на почве еврейских мессианических ожиданий, а как духовный результат развития греко-римской культуры. Бауер настаивал на том, что христианство явилось, как продукт известных общественных отношений. Правда, таким языком он заговорил уже значительно позже,—в семидесятых годах прошлого века,—а в то время, когда он вел полемику со Штраусом, он сам, в своем понимании христианства, оставался чистокровным идеалистом, что и навлекло на него, несколько лет спустя, упрек со стороны Маркса, сказавшего, что, по Бауеру, евангелия были продиктованы не святым духом, а бесконечным самосознанием.

Чтобы понять философский смысл этого упрека и тем самым выяснить себе роль Б. Бауера в истории немецкого гегелизма после Гегеля, надо принять во внимание то значение, которое сам Б. Бауер приписывал своему спору со Штраусом.

IX

По его мнению, этот спор был спором о *субстанции,* с одной стороны, и о *самосознании* — с другой. Штраус, об'яснявший возникнове-

---

[1]) «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker». Zweite Auflage. Leipzig 1846, t. I., Vorrede, стр. VII.

ние евангельских рассказов бессознательным творчеством христианской общины, стоял на точке зрения *субстанции*. Отвергая эту точку зрения и доказывая, что евангельские рассказы были сознательно придуманы евангелистами, Б. Бауер провозгласил себя представителем *самосознания*.

Вопрос, по поводу которого он вступил в спор со Штраусом, действительно был несравненно шире вопроса о происхождении евангельской истории. Это был великий философско-исторический вопрос о том, как относится закономерный ход истории вообще и истории мысли в частности к сознательной деятельности отдельных лиц. Вопрос этот без остатка решается тем соображением, что закономерный ход истории определяется совокупностью действий отдельных лиц, и что, следовательно, эта последняя ни в каком случае не должна быть противопоставляема закономерному историческому движению. Правда, понятие *закономерности* совпадает с *понятием необходимости,* между тем как сознательная деятельность отдельных лиц представляется им не связанной необходимостью или, чтобы употребить обычное в таких случаях выражение, свободной. Но она представляется им такою потому, что они, сознавая себя как *причину* известных общественных событий, не сознают себя как следствие той общественной обстановки, в которой родилось их стремление действовать именно так, а не иначе. Действовать свободно значит осуществлять свои цели, а не быть орудием достижения чужих целей, только и всего. *Свобода* противоположна *принуждению,* а вовсе не *необходимости*. Сознательная деятельность великих людей всякой данной исторической эпохи была *свободной* в том смысле, что они осуществляли свои, а не чужие идеалы, и вместе с тем она была *необходимой,* потому что их решение служить данным идеалам обусловлено было всем предыдущим ходом общественного развития. Притом даже самая свободная и плодотворная деятельность отдельных лиц всегда вызывает, между прочим, и такие последствия, которых они вовсе не имели в виду. Ясно даже с первого, поверхностного взгляда, что эти последствия могут найти свое об'яснение *только* в известной необходимой, закономерной связи общественных явлений. Но как ни ясно все это, свободная деятельность отдельных лиц все же весьма часто и, по известным психологическим побуждениям, весьма охотно противопоставляется закономерному ходу развития. И хотя философия Гегеля выяснила всю несостоятельность такой антиномии, однако, даже очень даровитые гегельянцы,—какими, без всякого сомнения, были Штраус и Б. Бауер, — не всегда умели справляться с нею. Штраус, утверждавший, что евангельская история возникла из предания, и не отводивший, по крайней мере сначала, места для

переработки предания творчеством отдельных лиц, склонялся на одну сторону антиномии. На своем гегельянском языке Б. Бауер выражал это, говоря, что Штраус остановился на точке зрения субстанции. Ссылаясь на Гегеля, Б. Бауер утверждал, что подобная остановка составляет большой грех против философии,—конечно, Гегелевой,—которая требует движения от *субстанции к самосознанию*. Он готов был, пожалуй, признать право субстанции, но требовал, чтобы и самосознание не было лишено своего права. «Ошибка Штрауса, — говорил он, — заключается не в том, что он приводит в движение эту общую силу, а в том, что он заставляет ее действовать прямо из своей общности» [1]). Это было сказано поистине превосходно. Однако в своей защите права «самосознания» Бауер обнаружил слишком много усердия. Он с таким увлечением защищал его, что «общая сила» оказалась совершенно вне и для его зрения. Другими словами, он склонился к другой стороне антиномии: так примирил «субстанцию» с «самосознанием», что самосознание стало у него *всем*, а субстанция *ничем*. Вот этим и вызвано было приведенное выше насмешливое замечание Маркса, равносильное упреку в крайнем *историческом идеализме*.

Разногласие между Штраусом и Б. Бауером было разногласием на основе Гегелева умозрения. Но каждый из них склонялся, как мы видим, к одной из сторон антиномии между закономерным ходом истории и свободной деятельностью отдельных лиц. И в той самой мере, в какой они грешили этой односторонностью, они расходились со своим учителем. У Б. Бауера расхождение с Гегелем знаменовало отказ от Гегелевой философии истории и возвращение к тому воззрению французских просветителей XVIII века, по которому «миром правит мнение» (c'est l'opinion qui gouverne le monde).

Но возвращение это было *шагом назад*, попятным движением в понимании исторического процесса. Что «мнение» влияет на ход общественного развития, этого никто не отрицает. Но спрашивается, не должны ли мы признать, что в процессе возникновения и развития «мнения» есть своя законосообразность, т. е. необходимость? Уже Гельвеций,—один из самых блестящих и смелых представителей французской просветительной философии XVIII века,—подозревал, что такая необходимость существует. Он говорил, что развитие знаний (а, следовательно, и «мнения» вообще) подчиняется известным законам, и что существуют какие-то неизвестные причины, которыми оно определяется. Говоря

[1]) «Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit». Zürich.

это, он ставил перед философией истории,—или, если хотите, перед общественной наукой,—новую и крайне важную задачу: открыть неизвестные причины, определяющие собою ход развития «мнения». Гениальный Гегель понимал огромную важность этой задачи, хотя, может быть, и не знал, кем она была формулирована. Он коснулся ее в своих чтениях по истории философии, при оценке Анаксагора. Анаксагор сказал, что мир движется разумом. Гегель вполне одобрил эту его мысль. Но, применяя ее к об'яснению исторического процесса, он заметил, что разум правит историей лишь в том смысле, в каком он управляет движением небесных светил, т.-е. в смысле законосообразности. Историческое движение человечества подчиняется известным законам. Но это вовсе не значит, что его ходом правят мнения людей. Сова Минервы вылетает только ночью. Люди начинают вдумываться в свои общественные отношения только тогда, когда эти последние уже склоняются к упадку и готовятся уступить свое место новому строю. Как же возникают общественные отношения? Мы уже знаем, что по Гегелю, последней причиной исторического развития служит движение всемирного духа. Мы знаем также, что Гегель временами как будто сам чувствовал бессодержательность ссылки на всемирный дух, и тогда он, «абсолютный идеалист», делал неожиданные экскурсии в область материалистического об'яснения истории. Б. Бауэра и его единомышленников,—между которыми видную роль играл его брат Эдгар,—ссылка на всемирный дух, на абсолютный разум и т. п. удовлетворяла еще менее, чем Гегеля. Эдгар Бауер писал, что умозрительная (т.-е. Гегелева) философия очень ошибается, говоря о разуме, как о некоторой отвлеченной абсолютной силе. Никакого абсолютного разума нет [1]). И, конечно, он был прав. Но хотя Гегелева ссылка на всемирный дух, или, что то же, на абсолютный разум, была несостоятельна, она все-таки означала признание той неоспоримой истины, что прогрессивное развитие «мнения» не есть последняя причина исторического развития, так как само оно зависит от некоторых неизвестных, скрытых причин. Отвергая ссылку на абсолютный разум, нужно было или совсем позабыть о существовании этих причин, — и таким образом проглядеть важнейшую задачу научного об'яснения исторического процесса, — или же продолжать искать их в том самом направлении, в каком искал их порой Гегель, т.-е. в направлении исторического материализма. Третьего выхода не могло быть. Но Б. Бауер и его сторонники не придали ровно никакой

[1]) «Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat». Bern 1844, стр. 184.

цены экскурсиям Гегеля в область материалистического об'яснения истории, — просто-напросто не заметили их. Поэтому им и осталось только пойти назад, вернуться к поверхностному историческому идеализму XVIII столетия. Они сделали это, признав «мнение» движущей силой всемирной истории [1]).

Исторический идеализм французских просветителей не помешал им сделать большое революционное дело. Хотя их собственное «мнение» было, как и всякое другое, закономерным плодом общественного развития, но, раз возникнув, оно явилось могучим средством дальнейшего развития общества. Б. Бауер и его единомышленники тоже считали себя большими революционерами. Эдгар Бауер полагал, что наше время отличается прежде всего своим революционным характером [2]). Он,—да и никто другой из крайних представителей «критики»,—не подозревал, что на той стадии развития, которой достигли западно-европейские общества в сороковых годах прошлого века, идеалистическая точка зрения была несогласима с революционным образом мыслей в области общественной и политической теории. Говоря это, я, разумеется, имею в виду *последовательное* революционное мышление, так как *непоследовательное приспособляется* с большим удобством *ко всякой точке исхода.*

X

Образ мыслей братьев Бауеров был очень радикален в области *теологии.* И тут нечему удивляться. Согласно теории их учителя Гегеля, в религии дух представляет себе свою собственную сущность. Но Бауеры пришли к тому убеждению, что дух вовсе и не существует как нечто независимое от человеческого самосознания. Ясно, что они уже не могли смотреть на религию глазами Гегеля. Они говорили, что не *дух,* а *человек* представляет в религии свою сущность. Но религиозное представление сущности человека есть *ошибочное* ее представление, и, как таковое, должно быть устранено. Этот взгляд на религию заимствован был Бауерами у Людвига Фейербаха, и мы остановимся на нем, перейдя к этому последнему. Здесь же надо отметить только то, что во взгляде,—хотя бы и не самостоятельном,—на религию Бауеры значительно опередили Штрауса, который на довольно долгое время замеш-

[1]) Ср. *Эд. Бауер,* назв. соч., стр. 185; ср. его же сочинение «Bruno Bauer und seine Gegner». Berlin 1842, стр. 89—90.

[2]) «Der Charakter unserer Zeit ist die Revolution», см. op. cit. «Bruno Bauer und seine Gegner», стр. 5.

кался в промежутке, отделявшем Фейербаха от Гегеля. У них уже не было речи о мире между религией и философией. Когда один из сторонников такого мира сказал, что мыслитель, восставший против данной религии, обязан поставить на ее место другую, Бруно Бауер резко возразил, что если мы стремились вывести людей из одного заблуждения, то это отнюдь не обязывает нас вводить их в другое, и если мы желаем искупить одно преступление, то из этого вовсе не следует, что мы должны совершить новое [1]).

На место религии «критика» хотела поставить философию. Однако и философия не была, в ее глазах, сама себе целью. Торжество философии должно было уравнять путь для переустройства общества на разумных основаниях и для дальнейшего поступательного движения человечества. Это, — казалось бы, — вполне прогрессивная программа. Но тут-то и обнаруживается, как трудно было, около половины XIX столетия, согласовать последовательное революционное мышление с идеализмом.

Программа Б. Бауера и его единомышленников оставалась прогрессивною лишь до тех пор, пока сохраняла вид алгебраической формулы. А когда потребовалось заменить в ней *алгебраические знаки определенными арифметическими числами,* она приобрела сомнительный и даже прямо консервативный характер. Братья Бауеры не сумели связать отвлеченного радикализма своего мышления с общественными стремлениями своей эпохи. Гордые своим *«критическим духом»,* они пренебрежительно смотрели на *«массу»*,—чуждую, как они думали, всякой критики,—и считали вредным сближение с нею. Ими высказана была та странная мысль, что все великие исторические действия, совершавшиеся до сих пор, потому не имели решительного успеха, что ими интересовалась и увлекалась масса, или, иначе, по той причине, что идея, во имя которой они совершались, должна была рассчитывать на сочувствие массы. По этому поводу Маркс очень удачно сказал, что «идея» терпела постыдное поражение всякий раз, когда отделяла себя от «интереса», т.-е. не выражала нужд целого общества или его отдельного класса [2]). Величественное презрение идеалистической «критики» к материальному интересу массы сделало недоступным для ее понимания смысл освободительного движения пролетариата и даже поставило ее в оппозицию к этому движению. Гораздо большую силу понимания пока-

[1]) «Die gute Sache» и т. д. стр. 201.

[2]) «Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Konsorten», в изданных Ф. Мерингом сочинениях Маркса и Энгельса. Т. II, стр. 182.

зал в этом случае Фейербах; но замечательно, что в его лице немецкая философия разрывала с идеализмом и становилась материалистической.

XI

Чтобы понять, *как это произошло* и почему это *должно было произойти,* надо припомнить, в главных его чертах, то движение мысли, которое привело немецкую философию к абсолютному идеализму Гегеля.

Справедливо было сказано, что основным вопросом философии,— особенно философии нового времени, — является вопрос об отношении сознания к природе, суб'екта к об'екту. Вокруг этого вопроса и вращалась, как вокруг своей оси, германская философская мысль девятнадцатого столетия.

В философии Канта мир феноменов был резко противопоставлен миру ноуменов, человек — природе, суб'ект — об'екту. Это — дуализм, но философия, — если только она не топчется на одном месте, — не может удовольствоваться дуализмом. Она стремится к *монизму*. И легко понять—почему: потому что *только* монизм, об'ясняющий мир с помощью *одного* принципа, имеет право претендовать на (более или менее правильное) решение вопроса о том, как относится суб'ект к об'екту. Дуализм не решает этого вопроса, а признает его неразрешенным или же апеллирует к чуду, т.-е. ко вмешательству всемогущего существа, которое возвышается и *над суб'ектом и над об'ектом*. Но высшее существо *едино*. Поэтому апелляция к нему сама является попыткой решить, — правда, лишь с помощью фантома, — основной философский вопрос в монистическом смысле [1]).

Фихте хотел устранить дуализм Канта, об'явив, что ошибочно видеть в не-*я* (в об'екте, в природе) нечто независимое от *я* (от суб'екта, от самосознания) и отделенное от него непереходимой пропастью. В действительности, «я» *противополагает самого себя самому себе и тем полагает не*-«я». Таким образом, все, что существует, существует в «я» *и через* «я». Другими словами, природа обязана своим существованием творческому действию сознания и существует только в нем. Это решение вопроса об отношении суб'екта к об'екту имело в глазах современников два преимущества: оно было, во-первых, *монистично,* а во-вторых, мо-

---

[1]) Наука тоже стремится к монизму. К нему тяготел и один из гениальнейших представителей науки нового времени—Ньютон.

нистично в идеалистическом смысле. Известный романтик Новалис называл Фихте новым Ньютоном, открывшим закон внутренней системы миров [1]). Учеником Фихте выступил первоначально и Шеллинг. Однако романтики скоро нашли, что они умеют «фихтизировать» лучше самого Фихте (besser fichtisieren als Fichte). Они провозгласили мир мечтою, а мечту миром и ударились в «магический» идеализм. Тот же Новалис утверждал, что природа есть фантазия, превратившаяся в машину, а физика—учение о фантазии [2]). Вероятно, подобные крайности романтиков и заставили Шеллинга критически пересмотреть вопрос о том, что же такое представляет собою в учении Фихте «я», «*полагающее*» *природу*. Поставив перед собой этот вопрос, Шеллинг пришел к тому заключению, что, по мнению Фихте, природу творит конечное человеческое *я*, суб'ект обладающий сознанием и волей. Провозглашение такого *я* творцом природы было нелепостью, с которой не мог помириться серьезный мыслитель. Шеллинг поспешил покончить с нею, взглянув на природу, как на плод деятельности не конечного человеческого *я, а* бесконечного суб'екта, абсолютного *я*. К этому надо прибавить, что творящая природу деятельность абсолютного *я* была, по новому учению Шеллинга, *бессознательной деятельностью*. Стремлением проникнуть в смысл этой бессознательной деятельности абсолютного *я* и порождена была Шеллингова философия природы. Некоторые историки философии говорят, что, вырабатывая свою философию природы, Шеллинг, правда, шел дальше Фихте, но шел в том же самом направлении. В этом много справедливого: разумеется, Фихте не мог считать, что природа создается конечным человеческим *я*. Но, с другой стороны, ему так и не удалось справиться с вопросом об отношении *конечного* «я» к *бесконечному* или, другими словами, *человеческого самосознания к тому бесконечному суб'екту, бессознательною деятельностью которого творится природа*. У Шеллинга этот вопрос рассмотрен глубже.

У него конечное *я* так же создается деятельностью бесконечного *я*, как и природа. Природа есть необходимый продукт *бесконечного* «я», или,—так как она, собственно, не *есть*, а *возникает*, благодаря действию абсолютного *я*,—природу надо понимать, как бессознательное развитие этого *я*. Но деятельность этого *я* не ограничивается бессознательным сотворением природы. К числу явлений природы относятся также и *чело-*

[1]) *Гайм*, Романтическая школа. Перевод И. Неведомского. Москва 1891 г. стр. 317.

[2]) Выражение Новалиса, см. *E. Spenlé*, Novalis. Paris 1904, стр. 133. *Гайм*, назв. соч., стр. 324.

век,—конечный суб'ект, в котором *бесконечное* «я» приходит к самосознанию. Таким образом, *суб'ект* берет свое начало там же, где и об'ект: в *бесконечном суб'екте, в абсолютном* «я».

И именно потому, что в *абсолютном* «я» берут свое начало как суб'ект, так и об'ект, само оно не есть *ни суб'ект, ни об'ект,* ни сознание, ни бытие; оно есть суб'ект-об'ект, т.-е. *единство, тождество* мышления и бытия.

Система Гегеля была лишь дальнейшей разработкой Шеллинговой философии тождества. Справедливость требует безоговорочного признания того, что у Гегеля философия эта получила несравненно более стройный вид. Так, например, для истории философской теории имеет большое значение то обстоятельство, что Гегель заметил и удалил элемент дуализма, незаметно закравшийся в систему тождества и состоящий *в том, что абсолютное* «я», *дух,* или просто *абсолютное* ставится Шеллингом *вне природы и вне человеческого сознания.* Согласно Гегелю, мир *не только коренится в абсолютном, но и находится в нем.* Мир есть совокупность природы и духа. Развитие мира есть развитие абсолютного, его откровение. Такое понимание мирового процесса избавляло философию тождества от риска войти в противоречие с самой собою и закончить дуализмом. Но согласитесь, что оно не оставляло места для того примирения философии с религией, к которому искренно стремился Гегель. Представление о боге, как о внемировой силе, оказывалось не соответствующим истинному характеру мирового процесса. Те гегельянцы, которые хотели защитить это представление,—правое крыло школы Гегеля,—Гешель, Маргейнеке,—удалялись от своего учителя. К нему ближе были даже левые гегельянцы, Бруно Бауер, Фейербах, вовсе разрывавшие с религией, а еще ближе—гегельянцы, составлявшие центр школы: Розенкранц, Михелет, Штраус и склонявшиеся к пантеизму [1]). Вот почему из школы Гегеля и вышла критика евангельской истории в частности и критика религии вообще, между тем как философская мысль Шеллинга направилась впоследствии к *теософии.*

Всего же замечательнее и важнее для дальнейшей истории философии было то, что идеалистический монизм, получивший в системе Гегеля самое стройное свое выражение, яснее, чем где-нибудь, обнаружил в ней свою крайне *одностороннюю природу.*

---

[1]) Потом Штраус сделался материалистом и не постеснялся высказать свой новый взгляд в сочинении «Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis», имевшем огромный успех. Но это случилось значительно позже; только что названная книга появилась в октябре 1872 года

Абсолютное есть суб'ект-об'ект, тождество мышления и бытия. Так учил Шеллинг, так учил Гегель. И в то же время абсолютное есть *я,* бесконечный *суб'ект духа.* На таком его понимании энергично настаивал и Шеллинг и Гегель. Оба они осуждали Спинозу, который, по их словам, не сумел возвыситься от понятия *субстанции* до понятия *самосознания.* Однако субстанция Спинозы, имевшая два аттрибута,—мышление и протяжение,—имела то преимущество, что, в самом деле, была суб'ект-об'ектом, единством мышления и бытия. «Возвыситься» от нее до самосознания, т.-е. представить ее себе, согласно требованию Шеллинга и Гегеля, как абсолютное *я,* как дух, значило свести ее к одному из ее аттрибутов, именно — *к мышлению.* У кого все сводится к мышлению, тот, конечно, монист. Но его монизм не решает вопроса об отношении суб'екта к об'екту, мышления к бытию, а *уклоняется от его решения,* совершенно произвольно зачеркивая одно из условий задачи. Фейербах, бывший сначала восторженным учеником Гегеля, впоследствии заметил эту слабую сторону *идеалистического* монизма, и тогда он стал материалистом.

XII

Учение идеалистов о том, что природа обязана своим существованием творческой деятельности бесконечного суб'екта, или, как выражался Гегель, есть лишь инобытие духа, представилось Фейербаху просто напросто переводом на язык философии теологического учения о создании мира богом. «Наши философы,—говорил он,—были до сих пор не более, как медиатизированными богословами» [1]). Гегелевская философия, — эта последняя ступень развития немецкого идеализма, — служит последним убежищем, последней рациональной основой теологии. И кто не отказывается от философии Гегеля, тот не отказывается и от теологии [2]).

Идеализм совершает большую ошибку, принимая учение об *я* за точку исхода. Философия непременно должна усвоить себе новую точку исхода,—учение об *я—и—ты* [3]). Я не только *вижу,* но также бываю *видим*

---

[1]) «Nachgelassene Aphorismen», Feuerbach's Werke, neue Ausgabe. Stuttgart 1911 т. X, стр. 318.

[2]) «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie», Werke (то же издание), т. II, стр. 239.

[3]) Nicht Ich, nein! Ich und Du, Subject und Object, unterschieden und doch unzertrennlich verbunden, ist das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philosophie und der Phisiologie. («Ueber Spiritualismus und Materialismus», Feuerbachs Werke, т. X, neue Ausgabe.)

другими. Действительное *я* есть только такое *я*, которому противостоит *ты* и которое в свою очередь становится *ты*, т.-е. об'ектом, для другого *я*. Для себя *я* — *суб'ект;* для других — *об'ект*. Стало быть, *я* одновременно и *суб'ект* и *об'ект* или, короче, *суб'ект-об'ект*. Кто рассматривает сознание независимо от людей,—или, как сказал бы Фихте, от множественности индивидуумов,—тот разрывает всякую связь сознания с миром. Между тем мир есть необходимая предпосылка сознания. Наше *я* есть вовсе не то отвлеченное существо, с которым оперируют философы-идеалисты. *Я* — существо действительное. К моей сущности принадлежит также и мое тело. Более того: мое тело, рассматриваемое в его целом, и есть моя истинная сущность, оно-то и составляет мое *я*. Процесс мышления совершается не в каком-то отвлеченном существе, а именно в моем, твоем, его теле. Мышление, сознание, есть лишь предикат действительного существа, свойство бытия. Бытие предшествует мышлению (das Sein geht dem Denken vorher). И не мышление определяет собою бытие, а бытие мышление.

Сообразно со всем этим Фейербах устанавливает *свой* категорический императив: «мысли, не как мыслитель, а как живое, действительное существо, в качестве которого ты плаваешь по волнам мирового моря».

Фейербах утверждал, что только его учение об *я*—и—*ты* разрешает ту антиномию между духом и материей, с которой не справился ни Шеллинг, ни Гегель. «Что для меня, или суб'ективно, есть чисто духовный нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, об'ективно, есть акт материальный, чувственный. Тут не устраняется ни одна сторона антиномии. И тут раскрывается истинное единство этих сторон» [1]).

Единство, но отнюдь не тождество. Тождество провозглашено было идеалистической философией, которая все сводила к духу.

Идеалистический монизм Фихте, Шеллинга и Гегеля возник из оппозиции Спинозе, который своим учением об единой субстанции будто бы «отменил» свободу человека. Фейербах, со своим *материалистическим* монизмом, возвратился на точку зрения Спинозы. Он вообще очень высоко ставил Спинозу и называл его «Моисеем новейших свободных мыслителей и материалистов».

Это может показаться странным, потому что спинозизм обычно истолковывается теперь в идеалистическом смысле. Но Фейербах смотрел

[1]) «Das Object ist... für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung; wir haben in der Haut eine objective Welt, und nur diese ist der Grund, dass wir eine ihr entsprechende ausser unsere Haut hinaussetzen» Feuerbach's Werke, X, 220).

на учение Спинозы совсем иными глазами. На вопрос, им же самим поставленный: «чем оказывается, при внимательном рассмотрении то, что Спиноза логически или метафизически называет субстанцией, а теологически—богом?», он отвечал: «не чем иным, как природой». В учении Спинозы был, однако, тот недостаток, что природа приняла в нем вид отвлеченного, метафизического существа. Действия природы излагаются, как действия бога. Спинозизм есть материализм, облеченный в теологический наряд. И этот наряд нужно снять с правильной по своему существу философской теории Спинозы. «He Deus sive Natura, но aut Deus, aut Natura есть пароль истины!» — восклицает Фейербах.

Со времени Ланге философию Фейербаха часто называли «гуманизмом». В оправдание этого ссылались, — опять по примеру Ланге, — на известные его слова: «Бог был моей первою мыслью, разум — второю, человек — третьей и последней мыслью». К сожалению, «третья и последняя мысль» Фейербаха понималась при этом очень плохо. На самом деле, указанные слова Фейербаха, в краткой формуле характеризующие ход его философского развития, означают только то, что он из теолога в конце концов превратился в материалиста. Мы уже знаем, что «человек», как *действительное, материальное существо,* противопоставляется у него отвлеченному *я* идеалистов. А кому неясным покажется философский смысл этого противопоставления, тому можно напомнить следующее соображение Фейербаха: «В споре между материализмом и спиритуализмом речь идет о человеческой голове... Раз мы узнали, что̀ представляет собою та материя, из которой состоит мозг, мы скоро придем к ясному взгляду и насчет всякой другой материи, насчет материи вообще» [1]). Тут уже очень легко понять, в каком смысле человек был последней мыслью Фейербаха: изучение человека должно помочь составлению правильного взгляда на материю и на ее отношение к «духу», к сознанию.

Развивая свою «третью и последнюю мысль», Фейербах утверждал, что человек есть часть природы, часть бытия, и что этим ему обеспечивается возможность познания мира. Каков об'ект, таков и суб'ект (wie Object, so Subject). Противоречие между бытием и мышлением невозможно. Пространство и время суть формы моего созерцания, как учил Кант. Но они также — и формы бытия. И они могут быть формами моего созерцания только потому, что я сам — часть бытия, сам — существо,

[1]) Интересно, что современники Фейербаха, не колеблясь, причисляли его к материалистам. К ним относил его в нашей философской литературе А. С. Хомяков (см. его статью «О современных явлениях в области философии», письмо к Ю. Ф. Самарину).

живущее во времени и пространстве. Вообще законы бытия являются в то же время и законами мышления. Это положение Фейербаха напоминает знаменитое положение Спинозы: *ordo et connexio idearum idem est ac orde et connexio rerum* (порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей).

Противники материализма возражают, что сознание не может быть об'яснено материальными явлениями. Предшествующее изложение взглядов Фейербаха показало, я надеюсь, читателю, что это возражение совсем не затрагивает основы материалистического учения Фейербаха, состоящей в том, что мир *суб'ективных* явлений есть лишь другая сторона мира явлений об'ективных. Кто захотел бы *об'яснить* суб'ективный мир *посредством* об'ективного, *вывести* первый из второго, тот показал бы, что в материализме Фейербаха он равно ничего не понял. Это учение,—как и учение Спинозы,—не *выводит* одной указанной стороны из другой, а только устанавливает их сопринадлежность к единому целому. Впрочем, в этом отношении с материализмом Фейербаха совсем не расходились и другие главнейшие разновидности, по крайней мере, материализма нового времени.

Теперь усиливаются иногда сблизить учение Фейербаха с монистическими доктринами вроде *махизма*, согласно которому материя есть «комплекс ощущений». Но Фейербах об'явил бы такой монизм реставрацией идеализма, разрешавшего антиномию бытия и мышления посредством отнесения одной из ее сторон на счет другой: *бытия* на счет *мышления* или, в данном случае, *ощущения*. По Фейербаху, быть не значило *существовать только в мышлении или в ощущении:* «Доказать, что нечто существует, значит доказать, что оно существует не только в мысли»,— говорил он, имея в виду современных ему идеалистов. А если бы он мог предвидеть появление идеалистического, если хотите, сенсуалистического монизма Маха, он сказал бы, что существовать значит существовать *не только в ощущении*.

XIII

Теперь мы достаточно знакомы с философией Фейербаха, чтобы понять те выводы из нее, которые он сам сделал в применении к *религии, этике* и *общественной жизни*, а некоторые из его учеников по отношению к эстетике.

Как сказано выше, братья Бауеры, утверждавшие, что религия не дух, а человек созерцает свою сущность, следовали за Фейербахом. Другого взгляда на религию и не мог иметь мыслитель, вернувшийся к англо-

французскому материализму XVII — XVIII столетий, но предварительно прошедший школу того идеализма, который, в лице Гегеля, считал обязанностью философии изучение явлений в процессе их развития. Французские просветители вообще, а в частности французские материалисты, составлявшие передовой отряд армии просветителей, смотрели на религию, как на произведение жрецов или законодателей, придумавших известные верования для того, чтобы повлиять на наивную народную массу с целью ее эксплоатации или ее воспитания: вспомните трагедию Вольтера «Le fanatisme ou Mahomet le prophète». В XIX веке людям, учившимся у Гегеля, стала очевидной несостоятельность этого понятия о религии, которое сводилось к убеждению, что «мнение» не только правит миром, но и *само себя создает и переделывает сообразно практическим целям главных своих представителей.* Диалектический метод Гегеля уравнивал путь для взгляда на религию,—да и на всякую другую идеологию,—как на естественный плод закономерного развития общественного сознания. Главная отличительная черта этого процесса заключается в том, что его участники, сознавая себя *причиной последующих событий,* крайне редко возвышаются до сознания себя следствием *предыдущих.* Иначе сказать, процесс развития общественного *сознания* сам есть в известном смысле *бессознательный* процесс. По учению Фейербаха, религия и является в результате этого процесса, как бессознательного. Религия есть бессознательное обоготворение сущности,—не духа, конечно, потому, что дух сам существует лишь благодаря абстрагирующей деятельности философской мысли,—а *человека.* Поэтому Фейербах и говорит, что религия есть бессознательное сознание человека. Сущность бога есть сущность человека, но сущность, освобожденная от ограниченности отдельного лица, т.-е. сущность данного общественного целого или, как выражается Фейербах, *рода.*

Мысля так, Фейербах заложил теоретическую основу для понимания религии, как продукта общественного развития. Он сам говорил, что свойства бога изменяются сообразно с изменением сущности (*общественного*) человека.

В религии человек не сознает, что он боготворит самого себя. Он *объективирует* свою собственную сущность, представляет и почитает ее, как другое, отличное от него и более сильное, чем он, существо. Он *раздваивается* и *опустошает* себя, приписывая высшему существу свои (общественного человека) лучшие свойства. Этим порождается ряд противоречий.

Когда человек говорит «бог есть любовь», он говорит, что любовь выше всего на свете. Но в его сознании любовь принижается до степени

свойства отдельного от человека существа. И потому вера в бога становится для него необходимым условием любви к ближнему. Он ненавидит атеиста во имя той самой любви, которую проповедует. Религия проклинает во имя спасения, совершает жестокости во имя блаженства. Разум, *дорosший до самосознания,* отвергает религию. Он выворачивает наизнанку отношения, создаваемые ею. Так как эти отношения сами создаются выворачиванием наизнанку истинных отношений, то разум восстановляет эти последние, совершая свое дело выворачивания вывороченного. Добродетель, имеющая великое общественное значение, но сделавшаяся в религии *средством приобретения загробного блаженства,* должна стать целью. «Справедливость, истина, добро заключают свое священное основание в самих себе, в своем собственном качестве. Для человека нет существа выше человека». Вот почему Фейербах и провозглашает, употребляя старую терминологию, что человек человеку — бог.

Такая терминология имела свои большие неудобства. Об'явить бога иллюзией, а вслед затем сказать, что человек есть бог,—ведь это равносильно превращению в иллюзию самого человека. Тут сам Фейербах запутался в противоречии. Он, заявивший: «Meine Religion—keine Religion» (моя религия — никакой религии), вспомнил, что слово «религия» произошло от глагола religare и означало первоначально «связь». Отсюда он умозаключал, что всякая связь между людьми есть религия. Энгельс заметил, что «подобные этимологические фокусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической философии». Это безусловно справедливо [1]). Но каково было историческое значение книги «Das Wesen des Christentums», вышедшей в 1841 г. и послужившей первым печатным выражением Фейербаховой философии религии, показывает свидетельство того же Энгельса.

Рассказав, как трудно было крайним левым гегельянцам согласить свою склонность к англо-французскому материализму с идеалистическим учением Гегеля о том, что природа есть лишь инобытие духа, он продолжает:

«Но вот появилось сочинение Фейербаха о «Сущности христианства». Одним ударом рассеяло оно противоречие, снова и без всяких ого-

[1]) И в подтверждение этого можно привести собственные, поистине превосходные слова Фейербаха: «Всякое религиозное или теологическое освящение есть простой призрак. Что имеет основу и истину, то стоит само за себя и не будучи провозглашено святым» (Was Grund und Wahrheit hat, behauptet sich durch sich selbst, ohne heilig gesprochen zu werden).

ворок провозгласив торжество материализма.. Вне природы и человека нет ничего. Высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастические отражения нашей собственной сущности... Кто не пережил освободительного влияния этой книги, тот не может и представить его себе. Мы все были в восторге, и все мы стали на время последователями Фейербаха» [1]).

XIV

Определив только что изложенным образом сущность религии, Фейербах, естественно, не мог согласиться с людьми, говорившими: «Без веры нет нравственности». Он находил, что это—то же самое, как если бы мы сказали: нет образования без варварства, или нет любви без ненависти. Нравственность, вытекающая из религии, есть только милостыня, которую церковь или теология бросает из своих сокровищ бедному, нищенствующему человечеству. Нравственность должна иметь совсем другую основу. Ее прочной основой может быть только материализм (Der Materialismus ist die einzige solide Grundlage der Moral) [2]).

Этим Фейербах хочет сказать, что нравственные заповеди должны опираться на *интерес*. В противоположность братьям Бауерам он не считал возможным пренебрегать интересом. В его бумагах сохранилась заметка, содержащая в себе следующую выписку из одной речи известного испанского республиканца Кастеляра:

«История человечества есть непрерывная борьба идей с интересами; на время берут верх интересы, но в конце концов побеждают идеи».

В той же заметке Фейербах возражает на это так:

«Какое противопоставление! Да разве же идеи не интересы? Непризнаваемые в данное время, презираемые, преследуемые, еще не вошедшие в действительность, непризнанные законом, противоречащие интересам отдельных, господствующих теперь сословий или классов, пока еще существующие только в идее всеобщие интересы, интересы человечности? Разве справедливость не есть общий *интерес?* [3]). Разве

---

[1]) *Энгельс*, Людвиг Фейербах, стр. 10-ая 2-го заграничного издания сделанного мною русского перевода этой брошюры. [Соч. т. VIII, стр. 322]. В Германии многие почитатели Фейербаха разделяли его взгляд на религию, но не шли за ним до материалистической основы этого взгляда. Так было сначала и с Герценом (см. мою статью «Философские взгляды А. И. Герцена» в «Современном Мире», 1912 г. кн. 3 и 4).

[2]) Werke, т. X, стр. 151.

[3]) Курсив в подлиннике.

она, противореча, как это само собою разумеется, интересам привилегированных классов, находящих в привилегиях свой интерес и поступающих несправедливо, — разве она не в интересах тех, которые подвергаются несправедливости? Короче, борьба между *идеями и интересами* есть лишь борьба между *старым* и *новым*» [1]).

Надо признать, что здесь истинная сущность дела обнаружена поразительно удачно: еще удачнее, нежели в приведенном выше и сделанном по адресу «Святого семейства» Бауеров замечании Маркса, что идея срамилась всюду, где она расходилась с интересом.

Каковы были нравственные правила этого ужасного человека, с молодых лет не верившего в бессмертие души и поставившего свою мораль на материалистическую основу, видно, между прочим, из следующего нравственного правила его:

«*По отношению к самому себе* нельзя быть достаточно строгим *идеалистом*,—ставя себе идеалистические нравственные требования, «категорические императивы»,—но что *касается других*, то за исключением известных случаев, которые крайне трудно констатировать, нельзя быть достаточно строгим *материалистом*. По отношению к себе нельзя быть достаточно строгим стоиком, по отношению к другим — эпикурейцем» [2]).

В этих золотых словах—вся тайна морали наших «людей шестидесятых годов», крепко державшихся за Фейербаха: перечитайте письма Чернышевского из Сибири, и вы увидите, что он в самом деле был суровым,—чуть было не сказал жестоким,—по отношению к самому себе и мягким эпикурейцем по отношению к другим. На почве материалистической морали Фейербаха вырастали роскошные цветы нравственного самоотвержения (идеалист по привычке сказал бы: *идеализма)*.

Как это могло быть? Нет ли здесь противоречия? Ни малейшего! Кажущееся противоречие исчезнет, как только мы примем в соображение учение Фейербаха об *я*—и—*ты*, служившее основой его теории познания.

Согласно этому учению *я*, от которого отправляется идеалистическая философия в своей попытке понять мир, есть «идеалистическая химера», пустая фикция. Такою же химерой, пустой фикцией, является, по мнению Фейербаха, это *я* и в учении о нравственности. «Там, где вне *я* нет *ты*, нет другого человека, о морали не может быть и речи,—

---

[1]) Werke, X, стр. 315—316. Курсив опять в подлиннике.

[2]) Werke, X, стр. 291.

говорит он.—Только общественный человек есть человек. *Я* есть *я* только через *тебя с тобою*. Я сознаю самого себя только благодаря тому, что *ты* противостоишь моему сознанию, как видимое и осязаемое *я*, как другой человек... О морали можно говорить лишь там, где заходит речь об отношении человека к человеку, одного к другому, *я*—к *ты*».

Говорят об обязанностях по отношению к самому себе. Но, чтобы эти обязанности имели смысл, необходимо одно следующее условие: надо, чтобы косвенно они были также обязанностями по отношению к другим. Я только потому имею обязанности по отношению к себе, что у меня есть обязанности по отношению к семье, к общине, к народу, к отечеству. Добро и нравственность — одно и то же. *Но добром можно признать только то, что является таковым для других* [1]).

Нравственное воспитание людей в том и состоит, чтобы привить каждому из них сознание своих обязанностей по отношению ко всем остальным. Возможность подобного воспитания обеспечена самой природой, которая дала человеку двоякое стремление к счастью: во-первых, такое, которое удовлетворяется посредством обеспечения исключительных интересов данного лица; во-вторых, такое, для удовлетворения которого нужно не менее двух индивидуумов (мужчина и женщина, мать и ребенок и т. д.). Уже от малых ногтей человек учится пользоваться благами жизни сообща с другими. Кто слишком плохо усваивает себе эту науку, тот наказывается неудовольствием своих ближних, которое находит себе самые различные выражения—от словесного упрека до нанесения ударов. Совесть не есть что-либо прирожденное человеку, она приобретается путем воспитания, в состав которого входит пример. «Человек со спокойной совестью делает то, что на его глазах делают и одобряют другие,—говорит Фейербах: его родители, его ровесники, его земляки, люди одного с ним сословия» [2]). У некоторых все движение совести ограничивается страхом перед тем, что скажут окружающие. Но более глубокое действие воспитания ведет к тому, что у человека вырабатывается внушительная потребность вести себя так, а не иначе.

Право, как и нравственность, не должно быть противопоставляемо интересу. Оно основывается на интересе, только не на личном, а на общественном [3]).

---

[1]) Werke, X, стр. 269—270.

[2]) «Theogonie». Feuerbach's Werke, T. IX, стр. 169 (этот том я имею под руками только в издании 1857 г.)

[3]) Werke, X, стр. 269—270

Это как раз то учение о морали и о праве, которое проповедывали французские материалисты XVIII века. Только у Фейербаха лучше анализирован процесс возникновения *альтруистических* стремлений из *эгоистических*. Оно и не удивительно, так как Фейербах учился диалектике у Гегеля, но интересно вот что.

Еще в системе Гегеля нравственность и право имели чисто общественное происхождение. Из общественных отношений выводит их, как видим, и Фейербах. Тут он верен своему учителю. Но, человек другой исторической эпохи, он настроен иначе. В его этике чувствуется приближение 1848 года. Общественное происхождение нравственности и права, во-первых, дает ему повод связать учение о них с материалистической основой своей теории познания; кроме того,—и это здесь главное,—материалистическая философия нравственности и права приводит его к таким же революционным выводам, к каким раньше его приходили французские материалисты XVIII столетия.

Человек стремится к счастью. Нельзя вырвать у него этого стремления, да и не надо вырывать. Оно становится вредным лишь тогда, когда делается «исключительным», эгоистическим, т.-е. когда счастье одних достигается несчастьем других. Когда к счастью стремится весь народ, а не одна только часть его, то стремление к нему совпадает со стремлением к *справедливости*. Поэтому Фейербах и говорит: «Счастье? Нет, справедливость» (Glückseligkeit? Nein, Gerechtigkeit, la justice). По его учению, справедливость есть не что иное, как взаимное, обоюдное счастье в противоположность исключительному, эгоистическому счастью старого мира (der einseitigen, egoistischen oder parteischen Glückseligkeit der alten Welt).

Когда общество так организовано, что его члены не могут удовлетворить своего естественного стремления к счастью иначе, как посредством нарушения интересов других членов, тогда они непременно будут нарушать их. «Люди становятся людьми только там, где это совпадает с их интересами, или где их интересы не мешают им быть людьми,—утверждал Фейербах,—Там же, где они могут стать людьми, лишь жертвуя своими интересами, они предпочитают сделаться животными (Bestien) [1]. Поэтому, чтобы они стали людьми, необходимо соответствующее справедливости,—т.-е. интересам всего народа,—общественное устройство» [2]. Сообразно с этим, Фейербах был большим радикалом

[1] L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass. T. II, стр. 317.

[2] Это рассуждение Фейербаха почти дословно повторяется у Чернышевского в названной выше статье «Антропологический принцип» и в романе «Что делать?».

в политике и горячо сочувствовал освободительному движению своего времени. Едва за несколько лет до своей смерти он, в письме к Л. Каппу, говорил, что для Германии еще нужен терроризм, практиковавшийся во время великой французской революции. Известно, что под конец жизни он сделался социал-демократом.

В этом отношении неизмеримая разница между ним и Б. Бауером, который закончил свою жизнь в рядах реакционеров.

XV

Как в морали, так и в политике, а также в социальной области Фейербах вполне сознательно связывал свой *радикализм* со своим *материализмом*. Он писал: «Я не понимаю, как идеалист или спиритуалист, по крайней мере последовательный, может сделать внешнюю политическую свободу целью своей практической деятельности. Для спиритуалиста достаточно духовной свободы. С точки зрения спиритуализма политическая свобода есть материализм в области политики... Спиритуалисту достаточно свободы в мысли» (Dem Spiritualisten genügt die gedachte Freiheit) [1]).

В своих «Письмах о догматизме и критицизме» Шеллинг принимал за доказанное то положение, что понятие свободы несовместимо со спинозизмом, т.-е. собственно с материализмом. Дальнейший ход развития философской мысли в Германии показал полную несостоятельность этого положения, которое, впрочем, было усвоено Шеллингом совершенно «*догматически*».

Если идеалист Фихте в своем сочувствии великой французской революции доходил даже до оправдания крайних революционных действий, то в своем развитии немецкий идеализм постепенно, но очень далеко, ушел от подобных сочувствий, а в лице Шеллинга последней манеры совсем скрыл понятие свободы под своим ночным колпаком. Только в материалистической философии Фейербаха возродились, получив дальнейшее развитие и несравненно более надежное теоретическое основание, свободолюбивые стремления благородного Фихте.

Фейербах не хотел быть философом в том смысле, в каком это слово всегда понималось в Германии. Поэтому он говорил: «Meine Philosophie—keine Philosophie». Философия не должна удаляться от жизни; напротив, она обязана сближаться с нею. Это необходимо даже для теории.

---

[1]) «Briefwechsel und Nachlass». Т. II, стр. 328.

Маркс писал: «Вопрос о том, способно ли человеческое мышление познать предметы в том виде, как они существуют в действительности, — вовсе не теоретический, а практический вопрос. Практикой должен человек доказать истину своего мышления, т.-е. доказать, что оно имеет действительную силу и не останавливается по сю сторону явлений». Эту же мысль мы находим и у Фейербаха, по словам которого основной недостаток идеализма состоит в том, что «он рассматривает вопрос об об'ективности или суб'ективности, о действительности или недействительности мира исключительно с точки зрения теории, между тем как мир сделался предметом рассуждения только потому, что стал сначала предметом желания» [1]). Правда, Фейербах написал эти слова лет около двадцати *после* того, как написаны Марксом вышеприведенные строки. Но хронология едва ли что-нибудь значит в данном случае, так как мысль о гибельном влиянии на философскую теорию разрыва ее с практической деятельностью вполне соответствует всему духу Фейербаховой философии [2]). Недаром же он писал, что философия, сравнительно с практикой, есть лишь «необходимое зло» (ein notwendiges Uebel).

Маркс был неправ, когда упрекнул Фейербаха в том, что тот не понимал «практически-критической деятельности». Она была понятна Фейербаху. Но Маркс был прав, сказав, что понятие Фейербаха о «сущности человека», послужившее ему для об'яснения «сущности религии», страдало отвлеченностью. Это было неизбежно. Фейербах мог бы устранить *этот* недостаток своего учения, только дойдя до материалистического об'яснения истории. Но до него ему не удалось дойти, хотя у него и была неясная, но довольно сильная теоретическая потребность в нем.

В его «Nachgelassenen Aphorismen» находятся слова, ставшие источником заблуждения для многих историков. Вот они: «Для меня материализм есть основа человеческой сущности и знания, но я не могу относиться к нему так, как относятся физиологи, естествоиспытатели в тесном смысле слова, например, Молешотт. Для них он не основа здания, а само здание. Идя от этой точки назад, я совершенно согласен с материалистами; идя вперед, я расхожусь с ними» [3]).

---

[1]) См. главу Kritik des Idealismus» в сочинении «Spiritualismus und Materialismus».

[2]) Считаю долгом отметить, что в моей брошюре «Основные вопросы марксизма не совсем так излагается отношение между Марксом и Фейербахом в том, что касается указанного методологического вопроса. Думаю, что теперь отношение это выяснено мною правильнее.

[3]) L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass. T. II, стр. 308.

Приводя эти слова, часто говорят: «Ну, вот видите, сам Фейербах признавал себя материалистом только наполовину». Однако при этом забывают спросить себя, о каком же именно материализме идет здесь речь? А выяснить это весьма не мешает.

В своей «Теогонии» Фейербах восстает против тех, которые хотят «вывести из одного и того же источника законы природы и человеческие законы». Разумеется, посредственно, — поскольку сам человек принадлежит к природе, — человеческие законы тоже коренятся в ней. Но отсюда еще не следует, по образному выражению Фейербаха, что десять заповедей написаны тою же самой рукой, которая посылает громовые стрелы. В последнем счете бумага есть продукт растительного мира. Однако было бы в высшей степени смешно, если бы кто-нибудь принял природу за бумажного фабриканта [1]).

Именно с теми материалистами, которые не замечали в этом ничего смешного, Фейербах и не находил возможным вместе итти вперед. Ему было ясно, что, приняв природу за бумажного фабриканта, мы непременно наделаем множество грубых ошибок как в экономической теории, так и в экономической практике (политике). Принять природу за бумажного фабриканта, это было бы то же самое, что свести *социологию* к *естествознанию*. Впоследствии Маркс назвал ограниченный материализм этого рода — *естественно-научным*. Фейербах не мог удовольствоваться материализмом, не умевшим различать между человеком, как предметом биологии, и человеком общественной *науки*. Но отсюда видно вовсе не то, что он был материалистом *только отчасти*, а, напротив, то, что он испытывал потребность в *последовательном* материалистическом миросозерцании. В самом деле, ведь естественно-научный материализм *непоследователен*. Когда люди, его держащиеся, принимаются рассуждать об явлениях общественной жизни, они показывают себя *идеалистами*. Трудно найти более упрямых приверженцев *идеалистического* об'яснения истории, нежели эти *материалисты* [2]). Но Фейербаху

[1]) «Theogonie», стр. 280—281. Там же у Фейербаха есть гениальное замечание о том, что, в отличие от человека, природа не знает разницы между «können und müssen» (стр. 182).

[2]) Может быть, еще более выпукло выражается истинное отношение Фейербаха к естественно-научному материализму его письмом к Г. Беуэрле от 31 мая 1867 г. («Nachlass», II, стр. 187—188) Фейербах говорит в нем: «Для меня человек есть существо, созданное природой; но главным предметом моих исследований являются те создаваемые человеком мысли и фантастические существа, которые во мнении и преданиях людей принимаются за истинные». Само собою понятно, что Фейербах не мог изучать *этого* предмета, ограничиваясь точкой зрения *биологии*

все-таки не удалось исправить недостатка материализма «физиологов» путем выработки материалистического понимания истории. Он, так сильно чувствовавший ограниченность материалистического взгляда Молешотта, делал ему, однако, большие и недопустимые с точки зрения правильной теории уступки [1]). Совершенно понятно, что, делая такие уступки, он сам высказывал идеалистические взгляды на общественную жизнь. Материалистическое об'яснение истории должно быть признано одной из важнейших теоретических заслуг Маркса и Энгельса. Но мы уже знаем, что Маркс и Энгельс тоже были, в течение некоторого времени, последователями Фейербаха. Впрочем, они до конца своей жизни остались таковыми в том, что касалось общего философского взгляда на отношение суб'екта к об'екту [2]).

Диалектический взгляд на явления предполагает убеждение в их *закономерности*, т.-е. *необходимости*. С этим убеждением плохо ладит *исторический идеализм*, видящий *в сознательной* (свободной) *деятельности* людей главную пружину исторического движения. Фейербах, не доработавшийся до исторического материализма, не мог доработаться и до *диалектического взгляда на общественную жизнь*. Диалектика вновь вступила в свои права только у Маркса и Энгельса, которые *впервые поставили ее на материалистическую основу*.

Мы имеем право сказать, что точка исхода Фейербаха в его теории познания,—не *я*, а *я*—и—*ты*,—послужила также точкой исхода для некоторых, по-своему интересных, направлений немецкой общественной мысли. На почве утопического приложения этого учения к вопросам общественного строя возник, в лице Карла Грюна и других, «*немецкий*» или «*истинный*» *социализм*. *Индивидуалистическое* же отрицание этого учения в области морали,—т.-е. опять *я*, а не *ты*—и—*я*,—привело к появлению своеобразного немецкого *анархизма* в лице Макса Штирнера (псевдоним Каспара Шмидта), выпустившего в 1845 г. довольно известное некогда сочинение «Der Einzige und sein Eigenthum» [3]).

---

[1]) Например в статье «Naturwissenschaft und die Revolution», написанной по поводу выхода книги того же *Молешотта*, Die Lehre der Nahrungsmittel fur das Volk. Erlangen 1850.

[2]) Интересно, что русский последователь Фейербаха, Чернышевский, тоже заявлял о своем несогласии с Молешоттом, но тоже не дошел до исторического материализма.

[3]) Есть русский перевод. Маркс и Энгельс подвергли учение Штирнера резкой критике в статье «Sankt Max», напечатанной, впрочем, только недавно в «Dokumente des Sozialismus», herausgegeben von Ed. Bernstein. 1903, Juli und August,

Однако, не следует думать, что влияние Фейербаха ограничилось крайними течениями общественной мысли. Оно распространилось отчасти даже на естествознание. Молешотт, искренно, хотя и односторонне увлекавшийся Фейербахом, был выдающимся естествоиспытателем. Сильнее всего повлиял Фейербах, как этого и надо было ожидать, на философию. Но там его влияние было скорее *отрицательным,* нежели *положительным*. Правда, не по его вине.

Если Маркс и Энгельс навсегда остались, говоря вообще, единомышленниками Фейербаха в вопросах философии собственно так называемой, то большинство интересовавшихся философией немцев не нашло возможным усвоить себе его философских взглядов. Их пугал как *материализм,* так и *социализм* Фейербаха, тесно вязавшийся с его философскими взглядами [1]). Реакция, наступившая после неудачи революционного движения 1848 — 1849 годов, постепенно возвратила немецкую философскую мысль в лоно идеализма. И уже само собою понятно, что Фейербаха не могла признать своим идеологом империалистическая Германия последнего времени. Ей нужны были философы совсем другого пошиба...

XVI

Сам Фейербах редко и лишь мимоходом касался искусства. Но его философия не осталась без весьма значительного влияния на литературу и на эстетику.

Во-первых, его трезвое, чуждое всякого мистицизма миросозерцание, в связи с его радикализмом, содействовало освобождению передовых немецких художников «до-мартовской», т.-е. до-революционной эпохи, от некоторых романтических представлений. Наверно не без влияния Фейербаха написана была Гейне его «Новая песня»:

Ein neues Lied. ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten,
Wir wollen hier auf Erden schon,
Das Himmelreich errichten, и. т. д.

и 1904, Mai, Juni, Juli, August und September. Позволю себе также указать на главу «Макс Штирнер» в моей брошюре об анархизме и социализме (есть также русский перевод, изданный г-жей Малых) [Сочинения, т. IV].

[1]) Правда, далеко не все «истинные» немецкие социалисты, опиравшиеся на учение Фейербаха, мирились с его материализмом. Но об этом в другой статье.

Ведь это — прямо по Фейербаху! Сознательными последователями Фейербаха были также Гервег, и, в течение некоторого времени, Рихард Вагнер [1]). В немецкой Швейцарии его учеником выступил знаменитый теперь Готтфрид Келлер.

С точки зрения новой философии, «философии будущего» (Philosophie der Zukunft), искусство не могло быть признано той областью, где бесконечный дух создает свою сущность. Новая философия покончила с Гегелевым бесконечным духом. Искусство, как и религия, признано было выражением сущности *человека*. Но религия оказалась той областью, в которой человек не может выразить своей сущности *иначе*, как *посредством самообмана*. Стало быть, эта сущность только в искусстве находит себе чуждое самообмана образное выражение. Тем более следует дорожить им.

Далее, для художника, стоящего на точке зрения новой философии, нет существа выше человека. Но в человеке природа узнает самое себя. *Человеческий дух есть самосознание природы*. Поэтому идеалистическое противопоставление природы духу совершенно неосновательно и должно прекратиться, — в искусстве не менее, чем в философии.

Ученики Фейербаха готовы были упрекать «умозрительную эстетику» в том, что она недостаточно торжественно провозгласила самостоятельность искусства. До такой степени дорожили они этой самостоятельностью! Но та, унаследованная ими от умозрительной эстетики мысль, что форма определяется содержанием, получила у них еще более яркую и точную формулировку. В статье «Gegen die spekulative Aesthetik» Герман Геттнер (впоследствии автор известной истории литературы XVIII столетия) доказывал, что как ни важна *форма в* произведениях искусства, однако она живет только *благодаря содержанию* и без него мертвеет, становится внешней, отвлеченной [2]).

Кроме Г. Геттнера укажу еще на Людвига Пфау, поэта и литературного критика, который, подобно Геттнеру, был в личных сношениях с Фейербахом. Он принимал участие в Баденском восстании и до 1865 г.

---

[1]) О влиянии Фейербаха на Гервега и Р. Вагнера см. сочинение *Альберт Лэви*, La philosophie de Feuerbach, Paris 1904, часть II, глава VIII (Гервег) и глава IX (Р. Вагнер).

[2]) См. его «Kleine Schriften». Braunschweig 1884, стр. 205 Статья «Gegen die spekulative Aesthetik» появилась первоначально в 1845 г. в «Трехмесячнике» Виганда. (Wigand's «Vierteljahrschrift»).

жил в качестве эмигранта за границей, преимущественно в Бельгии и во Франции, и уже там писал критические статьи. В 1865—1866 г.г. вышел по-немецки сборник его статей, вызвавший горячее одобрение со стороны Фейербаха. Сборник этот и теперь можно рекомендовать читателям, не успевшим расстаться с той, в корне ошибочной, мыслью, что искусство обязано своим существованием религии и без нее процветать не может [1]).

[1]) См. «Freie Studien»: «Die Kunst im Staat», 3 Auflage. Stuttgart 1888. Ср. статью того же *Л. Пфау*, Proudhon und die Franzosen, в шестом томе его «Aesthetischen Schriften». Stuttgart 1888.

Основные вопросы марксизма

Марксизм, это — целое миросозерцание. Выражаясь кратко, это *современный материализм,* представляющий собою высшую в настоящее время ступень развития того *взгляда на мир,* основы которого были заложены еще в древней Греции Демокритом, а отчасти и предшествовавшими Демокриту ионийскими мыслителями: так называемый *гилозоизм* есть не что иное как наивный *материализм.* Самая главная заслуга в разработке современного материализма принадлежит, без всякого сомнения, Карлу Марксу и его другу Фридриху Энгельсу. Историческая и экономическая стороны этого миросозерцания, т.-е. так называемый *исторический материализм* и тесно связанная с ним совокупность взглядов *на задачи, метод и категории политической экономии и на экономическое развитие общества, в особенности же капиталистического,* являются в своих основаниях почти исключительно делом Маркса и Энгельса. То, что внесено было в эти области их *предшественниками,* должно быть рассматриваемо лишь как подготовительная работа собирания материала, подчас обильного и драгоценного, но еще не систематизированного, не освещенного одной общей мыслью и потому не оцененного и не использованного в своем истинном значении. То, что сделано было в тех же областях *последователями* Маркса и Энгельса в Европе и Америке, представляет собою лишь более или менее удачную разработку отдельных, правда, иногда в высшей степени важных, вопросов. Вот почему не только в «широкой публике», до сих пор никогда еще не дораставшей до глубокого понимания философских учений, но даже и в среде людей, считающих себя верными последователями Маркса и Энгельса, и притом не только в России, но и во всем цивилизованном мире, термином «марксизм» часто обозначаются именно только две только что указанные нами стороны современного материалистического миросозерцания. Эти две его стороны рассматриваются в таком случае, как нечто совершенно независимое от «философского материализма» и чуть ли не противоположное ему [1]). А так как эти

две стороны, произвольно вырванные из общей совокупности родственных им и составляющих их теоретическое основание взглядов, не могут же висеть в воздухе, то у людей, совершивших над ними операцию вырывания, естественно возникает потребность заново «обосновать марксизм», соединив его, — опять-таки совершенно произвольно и чаще всего под влиянием философских настроений, господствующих в данное время между *идеологами буржуазии,* — с тем или другим философом: с Кантом, с Махом, с Авенариусом, с Оствальдом, а в последнее время—с Иосифом Дицгеном. Философские взгляды И. Дицгена возникли, правда, вполне независимо от буржуазных влияний и в значительной степени родственны философским воззрениям Маркса-Энгельса. Но эти последние обладают несравненно более стройным и богатым содержанием и уже по одному этому не могут быть *дополнены,* а могут быть, пожалуй, отчасти *популяризованы,* с помощью учения Дицгена. До сих пор не было сделано попытки «дополнить Маркса» Фомою Аквинским. Но нет ничего невозможного в том, что, несмотря на недавнюю энциклику папы против модернистов, католический мир выдвинет когда-нибудь из своей среды мыслителя, способного на этот теоретический подвиг.

I

Необходимость «дополнения» марксизма тем или другим философом доказывается обыкновенно ссылкою на то, что Маркс и Энгельс нигде не изложили своих философских воззрений. Но такая ссылка мало убедительна, не говоря уже о том, что если бы эти воззрения и в самом деле остались совершенно неизложенными, то это еще не давало бы никакого логического основания для замены их взглядами первого встречного мыслителя, по большей части стоящего на совершенно другой точке зрения. Нужно помнить, что мы имеем достаточно литературных данных для составления себе правильного понятия о философских взглядах Маркса-Энгельса *).

Взгляды эти были *в своем окончательно* сложившемся виде изложены *довольно полно,* хотя и в полемической форме, в первой части книги Энгельса «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft» (есть несколько русских переводов). В замечательной брошюре того же автора: «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen

*) Философии Маркса-Энгельса посвящена работа г. *Вл. Вериго,* Marx als Philosoph. Bern und Leipzig 1904, но трудно вообразить себе что-либо менее удовлетворительное.

deutschen Philosophie» (переведена нами на русский язык и снабжена предисловием и пояснительными примечаниями; издана г. Львовичем) взгляды, составляющие философскую основу марксизма, изложены уже в положительной форме. Краткую, но яркую характеристику тех же взглядов, в их отношении к *агностицизму*, Энгельс дал в предисловии к английскому переводу брошюры «Развитие научного социализма» (переведено на немецкий язык и напечатано под заглавием: «Ueber den historischen Materialismus» в «Neue Zeit», №№ 1 и 2, 1892—1893 г.г.). Что касается Маркса, то для понимания *философской стороны* его учения в высшей степени важны, во-первых, характеристика *материалистической диалектики*,—в ее отличии от *идеалистической* диалектики Гегеля,—в предисловии ко второму изданию I тома «Капитала», во-вторых, многие отдельные замечания, мимоходом высказанные в том же томе. Весьма существенными в известных отношениях являются также некоторые страницы в «Misère de la philosophie» (есть русский перевод). Наконец, *процесс развития* философских взглядов Маркса-Энгельса с достаточной ясностью обнаруживается в их ранних произведениях, вновь изданных Ф. Рингом под заглавием: «Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx» и т. д., Stuttgart 1902.

В своей диссертации «Differenz der Demokritschen und Epikureischen Naturphilosophie», равно как и в некоторых статьях, перепечатанных Рингом в первом томе названного издания, молодой Маркс является перед нами еще чистокровным идеалистом Гегелевой школы; в статьях же, вошедших теперь в тот же том и появившихся первоначально в «Deutsch-französischen Jahrbüchern», он, а также и сотрудничавший в тех же «Jahrbüchern» Энгельс, твердо стоит уже на точке зрения Фейербахова «*гуманизма*» [2]). Вышедшая в 1845 г. и перепечатанная теперь во втором томе Рингова издания книга «Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik» показывает нам обоих своих авторов, т.-е. и Маркса и Энгельса, делающими несколько значительных шагов в смысле дальнейшей *разработки* философии Фейербаха. В каком направлении предпринята была ими эта разработка, видно из тех одиннадцати *тезисов о Фейербахе*, которые были написаны Марксом весною 1845 г. и напечатаны Энгельсом в приложении к вышеназванной брошюре «Л. Фейербах». Словом, в материале тут недостатка нет,—нужно только уметь пользоваться им, т.-е. нужно быть подготовленным к его пониманию. Современные же читатели как раз и не подготовлены к его пониманию, а потому и не умеют им пользоваться.

Почему это происходит? По многим причинам. Одной из самых главных является то, что теперь чрезвычайно мало распространены, во-первых, *знание Гегелевой философии,* без которого трудно усвоить метод Маркса, во-вторых, *знакомство с историей материализма,* отсутствие которого не позволяет современным читателям составить себе ясное представление об учении Фейербаха, бывшего непосредственным философским предшественником Маркса и в значительной степени выработавшего философскую основу того, что можно назвать миросозерцанием Маркса-Энгельса.

«Гуманизм» Фейербаха обыкновенно изображается теперь как нечто весьма неясное и неопределенное. Ф. А. Ланге, вообще очень сильно содействовавший в «широкой публике» и в ученом мире распространению совершенно неправильного взгляда на сущность материализма и на его историю, совсем отказывается признать «гуманизм» Фейербаха материалистическим учением. Примеру Ф. А. Ланге следуют в этом отношении почти все, писавшие о Фейербахе в России и за границей. Не избежал, как видно, его влияния и П. А. Берлин, который изображает Фейербахов «гуманизм» каким-то не «чистым» материализмом *). Признаемся, нам не совсем ясно, как смотрит на этот вопрос Фр. Меринг, лучший, едва ли, впрочем и не единственный, знаток философии между германскими социал-демократами. Но зато нам совершенно ясно, что Маркс и Энгельс видели в Фейербахе именно материалиста. Правда, Энгельс указывает на непоследовательность Фейербаха; но это нисколько не мешает ему признавать *основные положения* его философии *чисто материалистическими* [3]). Да иначе и не может смотреть на эти положения человек, давший себе труд хорошо изучить их.

II

Говоря все это, мы прекрасно знаем, что мы очень сильно рискуем удивить многих и многих из наших читателей. Но мы не боимся этого, ибо прав был древний мыслитель, сказавший, что удивление есть мать философии. А чтобы наши читатели не остались, так сказать, на стадии удивления, мы им прежде всего порекомендуем спросить себя, что, собственно, хотел выразить Фейербах, когда, набрасывая в немногих, но ярких словах свой философский curriculum vitae, он писал: «Бог был

*) См. его интересную книгу «Германия накануне революции 1848 г.», СПБ. 1906, стр. 228—229.

моей первой мыслью, разум — второю, а человек — третьей и последнею». Мы утверждаем, что этот вопрос безапелляционно решается следующими многознаменательными словами того же Фейербаха: «В споре между материализмом и спиритуализмом речь идет о человеческой голове; раз мы узнали, что представляет собою та материя, из которой состоит мозг, мы скоро придем к ясному взгляду и насчет всякой другой материи, насчет материи вообще» *). В другом месте, он говорит, что его «*антропология*», т.-е. «гуманизм», представляет собою лишь указание на то, что человек принимает за Бога свою собственную сущность, свой собственный дух **). И этой «антропологической» точки зрения не чужд, по его замечанию, уже Декарт ***). Что же все это значит? Это значит, что Фейербах взял «человека» за отправную точку своих философских рассуждений *только потому*, что, отправляясь от этой точки, он надеялся скорее притти к цели, которая состояла в составлении правильного взгляда на материю вообще и на ее отношение к «духу». Стало быть, тут мы имеем дело *с методологическим приемом*, значение которого обусловливалось обстоятельствами времени и места, т.-е. привычками мысли тогдашних ученых и просто образованных немцев ****), *а вовсе не какой-нибудь особенностью миросозерцания* [4]).

Уже из приведенных нами слов Фейербаха насчет «человеческой головы» видно, что в ту пору, когда он писал эти слова, вопрос о «материи, из которой состоит мозг», был им решен в «чисто» материалистическом смысле. И это его решение вопроса было принято также Марксом-Энгельсом. Оно легло в основу их собственной философии, что с самой полной ясностью видно из не раз уже упомянутых нами сочинений Энгельса «Людвиг Фейербах» и «Анти-Дюринг». Вот почему мы должны поближе ознакомиться с этим решением: изучая его, мы будем в то же время изучать *философскую сторону марксизма*.

В своей статье «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie», появившейся в 1842 году и, как это по всему видно, оказавшей очень сильное влияние на Маркса, Фейербах говорит, что «истинное отношение мышления к бытию есть следующее: бытие — *суб'ект*, мышление—*предикат*». Мышление обусловливается бытием, а не бытие мыш-

*) «Ueber Spiritualismus und Materialismus». Werke, X, 123.

**) Werke, IV, 249.

***) Там же, та же стр.

****) Фейербах сам очень хорошо говорит, что *начало* всякой философии определяется предшествовавшим состоянием философской мысли.

лением. Бытие обусловливается самим собою... имеет свою основу в самом себе *).

Этот взгляд на отношение бытия к мышлению, положенный Марксом-Энгельсом в основу *материалистического об'яснения истории,* представляет собою важнейший результат той критики Гегелевского идеализма, которая была в главных чертах закончена еще Фейербахом и выводы которой могут быть изложены в немногих словах так.

Фейербах нашел, что философия Гегеля устранила противоречие между бытием и мышлением, выразившееся с особенной выпуклостью у Канта. Но, по мнению Фейербаха, она устранила это противоречие, *продолжая оставаться внутри его,* т.-е. внутри *одного из элементов,* и именно — *мышления.* У Гегеля *мышление и есть бытие:* «Мысль — суб'ект; бытие — предикат» **). Выходит, что Гегель, — и вообще идеализм, — устраняет противоречие лишь *посредством устранения одного из его составных элементов, т.-е. бытия, материи, природы.* Но устранить один из составных элементов противоречия вовсе не значит разрешить это противоречие. «Учение Гегеля о том, что природа «*полагается*» идеей, представляет собою лишь перевод на философский язык теологического учения о том, что природа создана богом, действительность, материя — отвлеченным, не материальным существом» ***). И это относится не только к абсолютному идеализму Гегеля. Трансцендентальный идеализм Канта, согласно которому внешний мир получает свои законы от рассудка, а не рассудок от внешнего мира, находится в самой тесной родственной связи с теологическим представлением о том, что божественный рассудок продиктовал миру его законы ****). *Идеализм не устанавливает единства бытия и мышления* и не может установить его; *он его разрывает.* Исходная точка идеалистической философии, — *я,* как основной философский принцип, — совершенно ошибочна. Точкой отправления истинной философии должно служить не *я,* а *я—и—ты.* Только эта точка отправления дает возможность притти к правильному пониманию отношения между мышлением и бытием, суб'ектом и об'ектом. Я есмь *я* для меня самого, и в то же время — *ты* для другого. Я — *суб'ект* и в то же время *об'ект.* И надо заметить, кроме того, что я — не то отвлеченное существо, с которым оперирует идеалистическая философия. Я — существо *действительное;*

*) Werke II, 263.
**) Werke, II, 261.
***) Ibid., 262.
****) Werke, II, 295.

мое *тело* принадлежит к моей *сущности,* более того — мое тело, как целое, и есть мое *я,* моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело. Таким образом, обратно тому, что утверждают идеалисты, действительное материальное существо оказывается суб'ектом, а мышление — предикатом. И в этом и состоит единственное возможное разрешение того противоречия между бытием и мышлением, над которым так тщетно бился идеализм. Тут не *устраняется* ни один из элементов противоречия, оба они *сохраняются,* обнаруживая свое истинное *единство.* «Что для меня, или суб'ективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, об'ективно, есть акт материальный, чувственный» *).

Заметьте, что, говоря это, *Фейербах сближается со Спинозой,* философию которого он с большим сочувствием излагал уже в то время, когда только еще намечался его собственный разрыв с идеализмом, т.-е. когда он писал свою историю новой философии [5]). В 1843 г. он в своих «Grundsätze» очень тонко заметил, что *пантеизм есть теологический материализм,* отрицание теологии, остающееся на теологической точке зрения. В этом смешении *материализма с теологией* заключалась непоследовательность Спинозы, не помешавшая ему, однако, найти «правильное, по крайней мере, для своего времени, выражение для материалистических понятий новейшей эпохи». Поэтому Фейербах называет Спинозу «Моисеем новейших свободных мыслителей и материалистов» **). В 1847 г. Фейербах спрашивает: «Чем же оказывается при внимательном рассмотрении то, что Спиноза логически или метафизически называет *субстанцией,* а теологически — *богом?*». И на этот вопрос он категорически отвечает: «Не чем иным, как природой». Главный недостаток спинозизма он видит в том, что «чувственная антитеологическая сущность природы принимает у него вид отвлеченного метафизического существа». Спиноза устранил дуализм бога и природы, так как об'явил действия природы действиями бога. Но именно потому, что действия природы являются в его глазах действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе. Бог представляется суб'ектом, природа—предикатом. Философия, окончательно освободившаяся от богословских преданий, должна устранить этот важный недостаток правильной по своему су-

*) Werke, II, 350.
**) Werke, II, 291.

ществу философии Спинозы. «Долой это противоречие! — восклицает Фейербах: — He Deus sive Natura, но aut Deus aut Natura есть природа истины» *).

Итак, «гуманизм». Фейербаха сам оказывается не чем иным, как спинозизмом, освобожденным от его теологической привески. И именно на точку зрения этого спинозизма, освобожденного Фейербахом от его теологической привески, перешли Маркс и Энгельс, когда разорвали с идеализмом.

Но освободить спинозизм от его теологической привески значило обнаружить его истинное, *материалистическое* содержание. Стало быть, *спинозизм Маркса-Энгельса и был новейшим материализмом* [6]).

Далее. Мышление — *не причина бытия, а его следствие,* или, точнее, его *свойство*. Фейербах говорит: «Folge und Eigenschaft». *Я ощущаю* и мыслю вовсе не как суб'ект, противостоящий об'екту, а как *суб'ект-об'ект,* как действительное, материальное существо. И об'ект для меня есть не только ощущаемый предмет, но также основание, необходимое условие моего ощущения. Об'ективный мир находится не только вне меня; он также — во мне самом, в моей собственной коже [7]). Человек есть лишь часть природы, часть бытия; поэтому нет места для противоречия между его мышлением и бытием. Пространство и время существуют не только для мышления. Они также — формы бытия. Они — формы моего созерцания. Но они таковы единственно потому, что я сам — существо, живущее во времени и пространстве, и что я ощущаю и чувствую лишь, как такое существо. Вообще законы бытия суть вместе с тем и законы мышления.

Так говорил Фейербах **). И то же, хотя иногда и другими словами, говорил Энгельс в своей полемике с Дюрингом [8]). Уже отсюда видно, какая важная часть философии Фейербаха навсегда вошла в философию Маркса-Энгельса.

Если Маркс начал выработку своего материалистического об'яснения истории с критики *Гегелевой философии права,* то он мог поступить так *только потому,* что критика *спекулятивной философии Гегеля* была закончена еще Фейербахом.

Даже *критикуя* Фейербаха в своих тезисах, Маркс нередко развивает и дополняет его же мысли. Вот пример из области «гносеологии».

*) Werke, II, 350.
**) Werke, II, 334 и X, 184—186.

По словам Фейербаха, человек, прежде чем *думать* о предмете, *испытывает на себе* его действие, *созерцает его, чувствует.*

Маркс имеет в виду эту мысль Фейербаха, говоря: «Главный недостаток материализма,— до Фейербахова включительно,— состоял до сих пор в том, что он рассматривает действительность, предметный, воспринимаемый внешним чувством, мир, лишь в форме *об'екта* или в форме *созерцания,* а не в форме конкретной человеческой деятельности, не в форме практики, не суб'ективно». Этим недостатком материализма об'ясняется,—говорит далее Маркс,—то обстоятельство, что Фейербах в своей «Сущности христианства» рассматривает, как истинно человеческую деятельность, только деятельность теоретическую. Другими словами это можно выразить так: Фейербах указывает на то, что наше *я* познает *об'ект, лишь подвергаясь его воздействию* *). Маркс же возражает: наше *я* познает об'ект, *воздействуя на него с своей стороны.* Мысль Маркса вполне правильна; еще *Фауст сказал: «в начале дело было».* Конечно, в защиту Фейербаха можно возразить, что ведь и в процессе *нашего воздействия* на предметы мы познаем их свойства лишь постольку, поскольку они с своей стороны воздействуют на нас. В обоих случаях *мышлению* предшествует *ощущение,* в обоих случаях мы прежде *ощущаем* их свойства, а потом уже *думаем* о них. Но Маркс этого и не отрицал. Для него дело было не в том неоспоримом факте, что ощущение предшествует размышлению, а в том, что человек побуждается к размышлению главным образом теми ощущениями, которые он испытывает в процессе своего воздействия на внешний мир. А так как это воздействие на внешний мир предписывается ему его борьбою за свое существование, то теория познания тесно связывается у Маркса с его материалистическим взглядом на культурную историю человечества. Недаром тот же самый мыслитель, который направил против Фейербаха интересующий нас здесь тезис, написал в первом томе своего «Капитала»: «воздействуя на природу вне его, человек изменяет свою собственную природу». Это положение обнаруживает весь свой глубокий смысл только при свете Марксовой теории познания. И мы еще увидим, как сильно подтверждается эта его теория историей культурного развития и даже, между прочим, наукой о языке. Но все-таки надо признать, что гносеология Маркса по самой прямой линии происходит от гносеологии Фейербаха или, если хотите, что она, собственно, и есть гносеология Фейер-

*) «Dem Denken,—говорит он,—geht das Sein voran; ehe du die Qualität denkst, *fühlst* du die Qualität» (Werke, II, 253). (Мышлению предшествует бытие; прежде чем ты сознаешь качество, ты его ощущаешь.)

баха, но только углубленная посредством сделанной к ней Марксом гениальной поправки.

Прибавим мимоходом, что эта гениальная поправка была подсказана «духом времени». В этом стремлении взглянуть на взаимодействие между об'ектом и суб'ектом именно с той его стороны, с которой суб'ект выступает в *активной* роли, сказалось общественное настроение того времени, когда складывалось миросозерцание Маркса-Энгельса [9]). Революция 1848 года была тогда уже не за горами...

III

Учение об единстве суб'екта и об'екта, мышления и бытия, в одинаковой мере свойственное как Фейербаху, так и Марксу-Энгельсу, было также учением наиболее выдающихся материалистов XVII и XVIII столетий.

В другом месте *) мы показали, что Ламеттри и Дидро пришли,— хотя, надо прибавить, каждый своим особым путем, — к такому миросозерцанию, которое было «родом спинозизма», т.-е. спинозизмом, лишенным искажавшей его истинное содержание теологической привески; легко было бы показать, что, поскольку речь идет об единстве суб'екта и об'екта, Гоббс тоже очень близок к Спинозе. Но это завело бы нас слишком далеко. Да в этом и нет настоятельной нужды. Едва ли не интереснее для читателя будет констатирование того, что каждый натуралист, хотя немного занимающийся вопросом об отношении мышления к бытию, приходит в настоящее время к тому учению об их единстве, с которым мы познакомились у Фейербаха.

Когда Гексли писал: «В наши дни никто из стоящих на высоте современной науки и знающих факты не усомнится в том, что основы психологии надо искать в физиологии нервной системы» и что так называемая деятельность духа «есть совокупность мозговых функций» **), он высказывал именно то, что говорил Фейербах, только он с этими словами связывал гораздо менее ясные понятия, и именно потому, что понятия, связывавшиеся у него с этими словами, были гораздо менее ясны, он мог пытаться соединить свой, только что указанный нами, взгляд с философским скептицизмом Юма ***).

*) См. статью «Бернштейн и материализм» в нашем сборнике «Критика наших критиков». [Сочинения, т. XI.]

**) «Hume, sa vie, sa philosophie», p. 108.

***) Ibid., p. 110.

Точно так же и наделавший так много шума «монизм» Геккеля есть не что иное, как чисто материалистическое,—и, в сущности, близкое к Фейербаховскому,—учение об единстве суб'екта и об'екта. Но Геккель очень плохо знаком с историей материализма, и потому он считает нужным бороться с его «односторонностью», между тем как ему следовало бы дать себе труд изучить его теорию познания в том виде, какой она приняла у Фейербаха и Маркса: это предохранило бы его самого от многих промахов и односторонностей, облегчающих его противникам борьбу с ним на почве философии.

Совсем близко подходит к новейшему материализму, — материализму Фейербаха-Маркса-Энгельса,—Август Форель в различных своих сочинениях, например, в докладе «Gehirn und Seele», читанном на 66-м с'езде немецких естествоиспытателей и врачей в Вене (26 сентября 1894 г.) *). Местами Форель не только выражает там мысли, очень сходные с мыслями Фейербаха, но — что прямо поразительно— располагает свои доводы именно так, как располагал свою аргументацию Фейербах. По словам Фореля, каждый новый день приносит нам убедительные доказательства того, что психология и физиология мозга представляют собою лишь два различных способа рассматривания «одной и той же вещи». Читатель не забыл приведенного нами выше и относящегося к этому же вопросу тождественного взгляда Фейербаха. Этот взгляд можно дополнить здесь следующим соображением: «Я, — говорил Фейербах, — психологический об'ект для самого себя, но физиологический — для другого» **). В конце концов, главная мысль Фореля сводится к тому положению, что сознание есть «внутренний рефлекс мозговой деятельности» ***). А это уже чисто материалистический взгляд.

Идеалисты и кантианцы разных видов и разновидностей твердят, возражая материалистам, что непосредственно нам дана именно только *психическая* сторона тех явлений, о которых идет речь у Фореля и у Фейербаха. Это возражение было чрезвычайно ярко формулировано Шеллингом, который сказал, что «дух навсегда останется островом, на который из области материи нельзя попасть без прыжка». Форель прекрасно знает это, но он убедительно доказывает, что наука была бы прямо невозможна, если бы мы серьезно решились не выходить за

*) Ср. также *третью главу* его книги: «L'âme et le système nerveux. Hygiène et pathologie». Paris 1906.

**) Werke II, 348—349.

***) «Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen» etc, München 1901, S. 7.

пределы этого острова. «Каждый человек, — говорит он, — имел бы лишь психологию своего суб'ективизма (hätte nur die Psychologie seines Subjectivismus)... и положительно должен был бы усомниться в существовании внешнего мира и других людей» *). Но такое сомнение есть нелепость[10]). «Умозаключения по аналогии, естественно-научная индукция, сравнение опыта наших пяти внешних чувств доказывают нам существование внешнего мира других людей и психологии этих последних. Точно так же они доказывают нам, что сравнительная психология, психология животных, наконец, наша собственная психология осталась бы для нас непонятной и полной противоречий, если бы мы стали рассматривать ее без отношения к деятельности нашего мозга; она прежде всего представилась бы противоречащей закону сохранения энергии» **).

Фейербах не только обнаруживает те противоречия, в которые неизбежно попадают люди, отвергающие материалистическую точку зрения, но и показывает, каким путем идеалисты попадают на свой «остров». Он говорит: «Я есмь *я* для самого себя и *ты* для другого. Но таковым я являюсь только как чувственное (т.-е. материальное.— *Г. П.)* существо. Абстрактный же рассудок изолирует это для себя — бытие, как субстанцию, атом, я, бог; поэтому, связь для-себя-бытия с бытием для другого является у него произвольной. То, что мыслится мною вне чувственности (ohne Sinnlichkeit), мыслится вне всякой связи» ***). Это в высшей степени важное соображение сопровождается у него анализом того процесса абстракции, который привел к возникновению Гегелевской логики, как *онтологического* учения ****).

Если бы Фейербах обладал теми сведениями, которые дает нам современная нам этнология, то он мог бы прибавить, что *философский идеализм* исторически происходит от *анимизма,* свойственного первобытным народам. На это указал еще Э. Тэйлор *****) и с этим начинают

*) Ibid. S. 7—8.

**) «Die psychischen Fähigkeiten», та же страница.

***) Werke, II, 322.

****) «Der absolute Geist Hegel's ist nichts Anderes als der abstracte, von sich selbst abgesonderte sogenannte *endliche* Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts Anderes ist, als das abstracte endliche Wesen». Werke, II, 263. (Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как абстрактный, отвлеченный от себя самого, так называемый *конечный* дух, точно так же, как бесконечное существо теологии есть не что иное как абстрактное конечное существо).

*****) «La civilisation primitive», Paris 1876, tome II, p. 143. Надо, впрочем, заметить, что у Фейербаха есть на этот счет поистине гениальная догадка. Он говорит. «Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff *eines*

уже отчасти считаться,—хотя пока еще больше как с курьезом, чем как с культурно-историческим фактом, имеющим колоссальное теоретико-познавательное значение, — некоторые историки философии *).

Все эти соображения и доводы Фейербаха не только были хорошо известны и внимательно продуманы Марксом и Энгельсом, но и, несомненно, в весьма значительной мере содействовали выработке их собственного миросозерцания. Если Энгельс относился впоследствии самым презрительным образом к немецкой философии после Фейербаха, то это происходило потому, что она, по его мнению, только воскрешала те старые философские ошибки, которые были обнаружены еще Фейербахом. И так оно и было на самом деле. Ни один из новейших критиков материализма не привел ни одного довода, который не был бы опровергнут или самим Фейербахом или, еще раньше его, французскими материалистами, но «критикам Маркса»,—Э. Бернштейну, К. Шмидту, Б. Кроче и т. д., и т. д.,—«эклектическая нищенская похлебка» самоновейшего немецкого любомудрия кажется совершенно новым блюдом: они питались ею и, видя, что Энгельс не считал нужным заниматься ею, воображали, что он «*уклоняется*» от разбора той аргументации, которая давным-давно уже была рассмотрена им и признана ровно никуда негодной. Это старая, но вечно новая история. Крысы никогда не перестанут думать, что кошка много *сильнее* льва.

Признавая поразительное сходство, — а отчасти и тождество, — взглядов Фейербаха со взглядами А. Фореля, заметим, однако, что, если этот последний обладает гораздо большим запасом естественно-научного образования, то Фейербах имел перед ним преимущество обстоятельного знания философии. Поэтому Форель делает промахи, какие мы не встречаем у Фейербаха. Форель называет свою теорию *психо-физиологической теорией тождества* **). Против этого нельзя возражать по существу, потому что всякая терминология есть условная вещь, но так

---

andern Ich,—so fasst der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freithätige, willkürliche Wesen auf, daher ist der Begriff des *Objects* überhaupt vermittelt durch den Begriff des gegenstandlichen Ich». II, 322. (Понятие об'ект — первоначально есть не что иное, как понятие *другого я*. Так, человек в детстве воспринимает все предметы как свободные, действующие произвольно существа. Поэтому понятие об'екта вообще опосредствовано понятием предметного *я*.)

*) См. *Т. Гомперца*, Les penseurs de la Grèce. Trad. par. Aug. Reymond, Lausanne 1905, tome II, p.p. 414—415.

**) См. его статью: «Die psycho physiologische Identitätstheorie als wissenschaftliches Postulat», в сборнике «Festschrift» I. Rosenthal, Leipzig 1906, erster Teil, S.S. 119—132.

как теория тождества лежала когда-то в основе совершенно определенной *идеалистической* философии, то Форель лучше сделал бы, если бы прямо, смело и просто об'явил свое учение *материалистическим;* но он, как видно, сохранил некоторые предрассудки против материализма и потому выбрал другое название. Вот почему мы находим нужным отметить, что *тождество в смысле Фореля* не имеет ничего общего с *тождеством в идеалистическом смысле.*

«Критики Маркса» не знают и этого. К. Шмидт в полемике с нами приписывал материалистам именно идеалистическое учение о тождестве. На самом деле материализм признает *единство* суб'екта и об'екта, а вовсе не тождество их. И это хорошо выяснено было опять-таки Фейербахом.

По Фейербаху, единство суб'екта и об'екта, мышления и бытия, имеет смысл только тогда, когда за основу этого единства берется человек. Это опять звучит на какой-то особый «гуманистический» лад, и большинство людей, занимавшихся Фейербахом, не считало нужным получше вдуматься в то, *каким образом* человек служит основой единства указанных противоположностей. На самом деле, Фейербах понимает это вот как. «Только там, — говорит он, — где мышление есть не суб'ект для себя, а предикат действительного (т.-е. материального.—*Г. П.)* существа, только там мысль не есть нечто оторванное от бытия» *). Теперь спрашивается: где же, в каких философских системах, мышление есть «суб'ект для себя», т.-е. нечто независимое от телесного существования мыслящего индивидуума? Ответ ясен: в *идеалистических* системах. Идеалисты сначала превращают мышление в самостоятельную, независимую от человека сущность («суб'ект для себя»), а потом об'являют, что в ней, в этой сущности, разрешается противоречие между бытием и мышлением именно потому, что ей, независимой от материи сущности, свойственно отдельное независимое бытие [11]). И оно действительно разрешается в ней, так как что же такое — эта сущность? *Мышление.* И это мышление существует — есть — независимо ни от чего другого. Но это решение противоречия есть чисто формальное решение его. Оно достигается только тем, что, как мы уже говорили выше, устраняется один из его элементов: именно независимое от мышления бытие. Бытие оказывается простым свойством мышления, и когда мы говорим, что данный предмет существует, это значит только то, что он существует в мышлении. Так понимал этот вопрос, например,

*) Werke, II 340.

Шеллинг. Для него мышление было тем абсолютным принципом, из которого необходимо следовал действительный мир, т.-е. природа и «конечный» дух. Но *как* следовал? Что означало существование действительного мира? Не что иное, как существование в мышлении. Для Шеллинга *вселенная была лишь самосозерцанием абсолютного духа.* И то же мы видим у Гегеля. Но Фейербах не довольствовался таким чисто формальным разрешением противоречия между мышлением и бытием. Он указывал на то, что *мышления, независимого от человека,* т.-е. от действительного, материального существа, нет и быть не может. Мышление есть деятельность мозга. «Но мозг только до тех пор служит органом мышления, пока он связан с головой и телом человека *).

Теперь мы видим, в каком смысле человек является у Фейербаха основой единства бытия и мышления. Он является ею в том смысле, что он сам есть не что иное, как материальное существо, обладающее способностью к мышлению. Но если он есть такое существо, то ясно, что в нем не устраняется ни один из элементов противоречия: ни бытие, ни мышление, ни «материя», ни «дух», ни суб'ект, ни об'ект. Они именно об'единяются в нем как в *суб'екте-об'екте.* «Я есмь, и я мыслю... только как суб'ект-об'ект», — говорит Фейербах.

Быть — не значит существовать в мысли. В этом отношении философия Фейербаха гораздо яснее философии И. Дицгена. «Доказать, что нечто существует, — замечает Фейербах, — значит доказать, что оно существует не только в мысли» **). И это совершенно верно. Но ведь это имеет тот смысл, *что единство между мышлением и бытием вовсе не означает и не может означать тождества между ними.*

Здесь выступает переде нами одна из самых важных черт, отличающих материализм от идеализма.

IV

Когда говорят, что Маркс и Энгельс были в течение некоторого времени последователями Фейербаха, то нередко хотят этим сказать, что когда прошло это время, то миросозерцание Маркса-Энгельса существенно изменилось и стало совершенно отличным от миросозерцания Фейербаха. Как видно, так представляется дело К. Дилю, который находит, что влияние Фейербаха на Маркса обыкновенно очень преувеличи-

*) Werke, II, 362—363.
**) Werke, X, 187.

вается *). Это — огромная ошибка. Перестав быть последователями Фейербаха, Маркс и Энгельс вовсе не перестали разделять весьма значительной части его собственно философских взглядов. И это лучше всего доказывается теми тезисами, в которых Маркс критиковал Фейербаха. Тезисы эти вовсе не устраняют основных положений философии Фейербаха; они только исправляют эти положения и—главное—требуют более последовательного, чем у Фейербаха, приложения их к об'яснению окружающей человека действительности, в особенности же его собственной деятельности. Не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. Эта мысль лежит в основе основ всей философии Фейербаха. И эта же мысль кладется Марксом и Энгельсом в основу материалистического об'яснения истории. Материализм Маркса и Энгельса представляет собою гораздо более развитое учение, нежели материализм Фейербаха. Но материалистические взгляды Маркса и Энгельса развивались в том самом направлении, которое указывалось внутренней логикой философии Фейербаха. Вот почему взгляды эти всегда будут не вполне ясны, — особенно с их философской стороны, — для того, кто не потрудится выяснить себе, какая именно часть названной философии вошла, как составной элемент, в миросозерцание основателей научного социализма. И когда вы, читатель, встретите человека, хлопочущего о том, чтобы найти «философское обоснование» для исторического материализма, вы можете быть уверены, что у этого глубокомысленного смертного есть очень большая недохватка в только что указанном нами отношении.

Но оставим глубокомысленных людей. Уже в своем третьем тезисе о Фейербахе Маркс вплотную подходит к самой трудной из всех тех задач, которые ему предстояло решить в области исторической «практики» общественного человека с помощью выработанного Фейербахом правильного понятия об единстве суб'екта и об'екта. Тезис этот гласит: «Материалистическое учение о том, что люди представляют собою продукт обстоятельств и воспитания... забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми, и что воспитатель сам должен быть воспитан». Раз решена эта задача, «тайна» материалистического об'яснения истории открыта. Но Фейербах не мог решить ее. В истории он,—подобно французским материалистам XVIII века, с которыми у него было много общего,—оставался идеалистом [12]). Тут Марксу-Энгельсу приходилось строить наново, пользуясь тем теоретическим материалом, ко-

*) «Handwörterbuch der Staatswissenschaften», V, S. 708.

торый был накоплен к тому времени общественной наукой, а преимущественно французскими историками эпохи реставрации. Но и тут философия Фейербаха все-таки давала им некоторые драгоценные указания. Фейербах говорит: «Искусство, религия, философия и наука суть лишь проявления или откровения человеческой сущности» *). Отсюда следует, что «человеческая сущность» заключает в себе об'яснение всех идеологий, т.-е., что развитие этих последних обусловливается развитием «человеческой сущности». Что же она такое? Фейербах отвечает: «Сущность человека заключается лишь в общности, в единстве человека с человеком» **). Это очень неопределенно. И тут мы видим перед собою предел, дальше которого не пошел Фейербах [13]). Но за этим пределом как раз и начинается область найденного Марксом-Энгельсом материалистического об'яснения истории: это об'яснение указывает нам именно те причины, которыми определяется в ходе развития человека «общность единства человека с человеком», т.-е. те взаимные отношения, в которые люди вступают между собою. Этот предел не только *отделяет* Маркса от Фейербаха, но и свидетельствует об его *близости* к нему.

Шестой тезис о Фейербахе говорит, что *сущность человека есть совокупность всех общественных отношений*. Это гораздо определеннее, нежели то, что говорил сам Фейербах; но здесь едва ли не яснее, чем где-нибудь, обнаруживается тесная генетическая связь миросозерцания Маркса с философией Фейербаха.

Когда Маркс писал этот тезис, он уже знал не только то направление, в котором следовало искать решения задачи, но также и самое ее решение. В своей «Критике Гегелевской философии права» он показал, что взаимные отношения людей в обществе,—«правовые отношения, равно как и формы государственной жизни, — писал он там, — не могут быть об'яснены ни сами собой, ни так называемым общим развитием человеческого духа, но коренятся в материальных условиях человеческой жизни, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII столетия, обозначил именем гражданского общества; анатомию же гражданского общества нужно искать в его экономии».

Теперь оставалось только об'яснить происхождение и развитие *экономии*, чтобы иметь полное решение той задачи, с которой материализм

*) Werke, II, 343.
**) Werke, II, 344.

не мог справиться в течение целых столетий. Это об'яснение и было дано Марксом-Энгельсом.

Само собою разумеется, что, говоря о *полном решении* этой великой задачи, мы имеем в виду лишь ее общее, *алгебраическое решение*, которое материализм не мог найти в течение целых столетий. Само собою разумеется что, говоря *о полном* решении, мы имеем в виду не *арифметику* общественного развития, а его *алгебру; не указание причин отдельных явлений, а указание того, как надо подходить к открытию этих причин*. А это значит, что материалистическое об'яснение истории имело прежде всего *методологическое значение*. Это прекрасно понимал Энгельс, когда писал: «Нам нужны не столько голые результаты, сколько изучение (das Studium); результаты — ничто, если брать их независимо от ведущего к ним развития» *). Но этого не понимают подчас ни «критики» Маркса, которым, как говорится, бог простит, ни некоторые из его «последователей», что гораздо хуже. Микель-Анджело говорил о себе: «Мои знания породят множество невежд». И это его пророчество, к сожалению, оправдалось. Теперь невежд порождают *Марксовы знания*. Винить в этом надо, конечно, не Маркса, а тех, которые говорят вздор во имя его. Но чтобы избежать вздора, необходимо именно понять *методологическое значение исторического материализма*.

V

Вообще, одной из самых великих заслуг Маркса и Энгельса перед материализмом является выработка ими *правильного метода*. Сосредоточив свои усилия на борьбе со *спекулятивным* элементом философии Гегеля, Фейербах мало оценил и использовал ее *диалектический* элемент. Он говорит: «Истинная диалектика есть вовсе не диалог уединенного мыслителя с самим собою; она есть диалог между *я* и *ты* **). Но, во-первых, у Гегеля диалектика тоже не имела значения «диалога уединенного мыслителя с самим собою», а во-вторых, замечание Фейербаха правильно определяет *исходную точку философии, но не ее метод*. Этот пробел был пополнен Марксом-Энгельсом, которые поняли, что ошибочно было бы, борясь со спекулятивной философией Гегеля, игнорировать его диалектику. Некоторые критики утверждали, что, в первое время после своего разрыва с идеализмом, Маркс тоже относился

*) Nachlass, I, 477.
**) Werke, II, 345.

к диалектике с большим равнодушием. Но это мнение, имеющее некоторый вид вероятности, опровергается тем, указанным нами выше фактом, что уже в «Deutsch-französischen Jahrbüchern» Энгельс говорил о методе, как о душе новейшей системы взглядов *).

И, во всяком случае, вторая часть «Нищеты философии» совсем не оставляет места для сомнения в том, что, в эпоху своей полемики с Прудоном, Маркс прекрасно понимал значение диалектического метода и умел хорошо пользоваться им. Победа Маркса над Прудоном в этом споре была победой человека, умевшего мыслить диалектически, над человеком, не сумевшим выяснить себе природу диалектики, но пытавшимся применить ее метод к анализу капиталистического общества. И та же вторая часть «Нищеты философии» показывает, что уже в то время диалектика, которая имела у Гегеля чисто идеалистический характер и которая сохранила таковой у Прудона, — поскольку она вообще была усвоена им,—была поставлена Марксом на *материалистическую основу* [14]).

Впоследствии, характеризуя свою *материалистическую* диалектику, Маркс писал: «Для Гегеля логический процесс, превращающийся у него под именем Идеи в самостоятельного суб'екта, есть Демиург действительности, которая составляет только его внешнее проявление. Для меня же — как раз наоборот: идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное». Эта характеристика предполагает полное согласие с Фейербахом, во-первых, во взгляде на Гегелевскую «идею», а во-вторых, на отношение мышления к бытию. «Поставить на ноги» Гегелевскую диалектику мог *только* человек, убежденный в правильности основного положения философии Фейербаха: не мышление обусловливает бытие, а бытие—мышление.

Диалектику многие смешивают с учением о развитии, — и она, в самом деле, есть такое учение. Но диалектика существенно отличается от вульгарной «теории эволюции», которая целиком построена на том принципе, что *ни природа, ни история не делают скачков, и что все изменения совершаются в мире лишь постепенно*. Еще Гегель показал, что понятое таким образом учение о развитии смешно и несостоятельно.

«Когда хотят понять *возникновение* или *исчезновение* чего-либо,— говорит он в первом томе своей «Логики»,— то воображают обыкно-

*) Энгельс имел в виду не лично себя, а всех вообще своих единомышленников: «Wir bedürfen»,—говорил он; к числу же его единомышленников, несомненно, принадлежал и Маркс.

венно, что уясняют себе дело посредством представления о *постепенности* такого возникновения или уничтожения. Однако изменения бытия совершаются не только путем перехода одного количества в другое, но также путем перехода качественных различий в количественные, и наоборот, того перехода, который *прерывает постепенность*, ставя на место одного явления другое» *). И всякий раз, когда *прерывается постепенность* — происходит *скачок*. Гегель показывает далее целым рядом примеров, как часто *имеют место скачки и в природе, и в истории*, и обнаруживает смешную логическую ошибку, лежащую в основе вульгарной «теории эволюции». «В основе учения о постепенности,— замечает он,—лежит представление о том, что возникающее уже существует в действительности и остается незаметным только вследствие своих малых размеров. Точно так же, говоря о постепенном уничтожении, воображают, будто небытие данного явления или то новое явление, которое должно занять его место, уже находится налицо, хотя пока еще и незаметно... Но таким образом устраняется всякое понятие о возникновении и уничтожении... Об'яснять возникновение или уничтожение постепенностью изменения—значит сводить все дело к скучной тавтологии и представлять себе возникающее или уничтожающееся в уже готовом виде» (т.-е. уже возникшим или уже уничтожившимся.—*Г. П.)* **).

Этот диалектический взгляд Гегеля на *неизбежность скачков в процессе развития* был полностью усвоен Марксом и Энгельсом. Энгельс подробно развивает его в своей полемике с Дюрингом, при чем он и его «ставит на ноги», т.-е. на *материалистический фундамент*.

Так, он указывает, что переход одного вида энергии в другой не может совершиться иначе, как посредством *скачка* [15]). Так, он ищет в современной химии подтверждение диалектической теоремы о переходе количества в качество. Вообще права *диалектического мышления* подтверждаются у него *диалектическими свойствами бытия*. Бытие и здесь обусловливает собою мышление.

Не входя в более подробную характеристику материалистической диалектики (об ее отношении к тому, что можно назвать низшей логикой, в параллель с низшей математикой, см. в нашем предисловии к нашему переводу брошюры «Людвиг Фейербах» ***), мы напомним

*) «Wissenschaft der Logik», erster Band, Nürnberg 1812, S. 313—314.

**) По вопросу о «скачках» см. нашу брошюру «Горе г. Тихомирова» С.-Петербург. Изд. М. Малых, стр. 6—14 (см. в приложении).

***) См. приложение «Диалектика и логика».

читателю, что в течение последнего двадцатилетия теория, видящая в процессе развития одни только постепенные изменения, стала терять под ногами почву даже *в биологии*, где она раньше пользовалась едва ли не всеобщим признанием. В этом отношении работам Армана Готье и Гуто де-Фриса суждено, повидимому, составить эпоху. Достаточно сказать, что созданная де-Фрисом *теория мутаций* представляет собою *учение о скачкообразном развитии видов* (см. его двухтомное сочинение: «Die Mutations-Theorie», Leipzig 1901—1903; его реферат: «Die Mutationen und die Mutations-Perioden bei der Entstehung der Arten», Leipzig 1901, и его же лекции, читанные в Калифорнском университете и появившиеся в немецком переводе под названием «Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation», Berlin 1906).

По мнению этого выдающегося натуралиста, *слабою стороной Дарвиновой теории происхождения видов является именно та мысль, что это происхождение может быть об'яснено постепенными изменениями**). Интересно также и очень метко то замечание де-Фриса, что господство теории постепенных изменений в учении о происхождении видов было неблагоприятно для экспериментального исследования относящихся сюда вопросов **).

К этому полезно прибавить еще вот что. В современном естествознании довольно быстро распространяется, преимущественно между *неоламаркистами*, учение о так называемой *одушевленности материи*, т.-е. о том, что материя вообще, а особенно всякая *организованная материя*, обладает известной степенью *чувствительности*. Это учение, рассматриваемое некоторыми как прямая противоположность материализму (см. например, книгу Р. Г. Франсэ «Der heutige Stand der Darwinschen Frage», Leipzig 1907), на самом деле представляет собою, будучи правильно понято, лишь перевод на язык новейшего естествознания материалистического учения Фейербаха об единстве бытия и мышления, об'екта и суб'екта ***). Можно с уверенностью утверждать, что усвоившие это учение Маркс и Энгельс отнеслись бы к указанному, *пока еще*, правда, очень *плохо разработанному*, направлению в естествознании с самым живым интересом.

---

*) «Die Mutationen», S. S. 7—8.

**) «Arten» etc., S 421.

***) Не нужно, впрочем, забывать, что к учению об «одушевленности материи» склонялись многие французские материалисты XVIII века О Спинозе мы уже не говорим.

Герцен справедливо говорит, что философия Гегеля, которую многие считали консервативной по преимуществу, есть настоящая алгебра революции *). Но у Гегеля эта алгебра оставалась без всякого применения к жгучим вопросам практической жизни. Спекулятивный элемент, по необходимости, вносил в философию великого абсолютного идеалиста *дух консерватизма*. Совершенно другое видим мы в материалистической философии Маркса. Революционная «алгебра» выступает в ней во всей непреодолимой силе своего диалектического метода. Маркс говорит: «В своем мистифицированном виде диалектика была немецкой модой, потому что она как-будто оправдывала существующий порядок вещей. В своем рациональном виде она неприятна буржуазии и ее теоретикам, потому что она, об'ясняя существующее, об'ясняет также и его отрицание, и его неизбежное уничтожение; потому что она рассматривает каждую данную форму в ходе движения, т.-е., стало быть, с преходящей стороны; потому что она не останавливается ни перед чем, будучи практической и революционной по существу».

Смотря на вопрос о материалистической диалектике с точки зрения истории русской литературы, можно сказать, что она впервые давала необходимый и достаточный метод для разрешения того вопроса *о разумности всего действительного*, над которым так мучительно бился наш гениальный Белинский **). Только диалектический метод Маркса, будучи приложен к изучению русской жизни, показал нам, что *было* в ней *действительным* и что только *казалось* таковым.

VI

Приступая к материалистическому об'яснению *истории*, мы прежде всего наталкиваемся, как мы видели, на вопрос о том, где лежат действительные причины развития общественных отношений. И мы уже знаем, что «анатомия гражданского общества» определяется его экономией. Но чем же определяется эта последняя?

На это Маркс отвечает так: «В общественном производстве своей жизни люди наталкиваются на известные, необходимые, от их воли не зависящие, отношения — *отношения производства*, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих отношений производства составляет *эко-*

*) См. *Энгельс*, Людвиг Фейербах, стр. 1—5.

**) См. нашу статью: «Белинский и разумная действительность» в сборнике «За двадцать лет». [Сочинения, т. X.]

номическую структуру общества, реальную основу, на которой возвышается юридическая и политическая надстройка» *).

Этим ответом Маркса весь вопрос о развитии экономии сводится, стало быть, к тому, какими причинами обусловливается развитие производительных сил, находящихся в распоряжении общества. А в этой своей последней форме он решается *прежде всего указанием на свойства географической среды.*

Уже Гегель в своей философии истории отмечает важную роль «*географической подкладки всемирной истории*». Но так как причиной всякого развития у него является в последнем счете *идея,* так как он только мимоходом и только во второстепенных случаях прибегал, как бы против воли, *к материалистическому об'яснению явлений,* то высказанный им глубоко верный взгляд на великое историческое значение географической среды не мог привести его ко всем тем плодотворным выводам, которые из него вытекают. Эти выводы были сделаны в их полноте только материалистом Марксом **).

Свойства географической среды определяют собою характер как тех предметов природы, которые служат человеку для удовлетворения его потребностей, так и тех, *которые производятся им самим* с той же целью. Там, где не было металлов, туземные племена не могли собственными силами выйти за пределы того, что мы называем *каменным веком.* Точно так же и для перехода *первобытных рыболовов и охотников к скотоводству и земледелию* нужны были соответствующие свойства географической среды, т.-е. в данном случае — соответствующие фауна и флора. Л. Г. Морган замечает, что отсутствие способных к приручению животных в западном полушарии и специфические различия во флоре обоих полушарий причинили большие различия в ходе общественного развития их обитателей ***). Вайц говорит о краснокожих Северной Америки: «У них совсем нет домашних животных. Это очень важно, потому что в этом обстоятельстве заключается главная причина, вынуждающая их оставаться на низшей ступени развития» ****). Швейнфурт сообщает, что когда в Африке данная местность оказывается перенаселенной, то часть ее жителей выселяется, при чем она иногда меняет свой образ жизни *в зависимости от географической среды:* «Племена, зани-

*) См. предисловие к Zur Kritik der politischen Oekonomie»; есть русский перевод.

**) Фейербах, как мы уже говорили, в этом случае не шел дальше Гегеля.

***) «Die Urgesellschaft», Stuttgart 1891, S. S. 20—21.

****) «Die Indianer Nordamerikas», S. 91.

мавшиеся до тех пор земледелием, становятся охотничьими, а племена, жившие от своих стад, переходят к земледелию» *). По его же словам, жители богатой железом местности, охватывающей значительную часть центральной Африки, «естественно стали заниматься добыванием железа» **).

Но это еще не все. Уже на самых низших ступенях развития человеческие племена вступают во взаимные сношения, обмениваясь друг с другом некоторыми из своих произведений. Этим раздвигаются пределы географической среды, влияющей на развитие производительных сил каждого из этих племен, и ускоряется *ход* этого развития. Но понятно, что большая или меньшая легкость возникновения и поддержания подобных сношений также зависит от свойств географической среды: еще Гегель говорил, что моря и реки сближают людей, между тем как горы их разделяют. Впрочем, моря сближают людей только на сравнительно более высоких стадиях развития производительных сил; на более же низких — море, по справедливому замечанию Ратцеля, очень сильно *затрудняет* сношение между разделенными им племенами ***). Но как бы там ни было, а несомненно, что чем разнообразнее свойства географической среды, тем благоприятнее она для развития производительных сил. «Не абсолютное плодородие почвы,—говорит Маркс,—а ее дифференцирование, разнообразие ее естественных произведений составляет естественную основу общественного разделения труда и заставляет человека, в силу разнообразия окружающих его естественных условий, разнообразить свои собственные потребности, способности, средства и способы производства» ****). Почти слово в слово то же повторяет за Марксом Ратцель: «Главное дело не в наибольшей легкости добывания пищи, а в возбуждении известных наклонностей, привычек и, наконец, потребностей в человеке» *****).

Итак, свойства географической среды обусловливают собою развитие производительных сил, развитие же производительных сил обусловливает собою развитие экономических, а вслед за ними и всех других общественных отношений. Маркс поясняет это следующими словами: «В зависимости от характера производительных сил изменяются и об-

*) Au coeur de l'Afrique, I, p. 219.

**) Ibid, t. II, p. 94. О влиянии климата на *земледелие* см. также у *Ратцеля:* Die Erde und das Leben» Leipzig und Wien 1902, II Band, S. S. 540—541.

***) «Anthropogeographie», Stuttgart 1882, стр. 29.

****) «Das Kapital», I Band, III Auflage, S S. 524—526.

*****) «Völkerkunde», I Band, Leipzig 1887, S. 56

щественные отношения производителей друг к другу, изменяются условия их совместной деятельности и их участие во всем ходе производства. С изобретением нового военного орудия, огнестрельного оружия, необходимо должна была измениться вся внутренняя организация армии, равно как и все те взаимные отношения, в которых стоят входящие в состав армии лица и благодаря которым она представляет собой организованное целое; наконец, изменились также и взаимные отношения целых армий» [16]).

Чтобы сделать это пояснение еще более наглядным, приведем пример. *Мазаи,* в восточной Африке, убивают своих пленников потому, что, — как говорит Ратцель, — это пастушеское племя еще не имеет *технической возможности* воспользоваться их подневольным трудом. А соседние с этими *пастухами земледельцы Вакамба* имеют возможность использовать этот труд и потому оставляют своим пленникам жизнь, *обращая их в рабство.* Возникновение рабства предполагает, стало быть, достижение известной ступени в развитии общественных сил, позволяющей *эксплоатировать* труд невольников *). Но рабство есть такое *производственное отношение,* с появлением которого начинается разделение на *классы* общества, знавшего прежде лишь разделения, соответствующие *полам и возрастам.* Когда рабство достигает полного развития, оно накладывает свою печать на всю экономию общества, а через посредство экономии на все прочие общественные отношения, и прежде всего на *политический строй.* Как ни различались между собою по своему политическому устройству античные государства, но их главная черта состояла в том, что каждое из них было политической организацией, выражавшей и защищавшей интересы одних свободных людей.

VII

Мы знаем теперь, что развитие производительных сил, определяющее собою, в последнем счете, развитие всех общественных отношений, определяется *свойствами географической среды.* Но, раз возникнув, данные общественные отношения *сами оказывают большое влияние на*

*) «Völkerkunde», I, 83. Надо, впрочем, заметить, что обращение в рабство сводится иногда, на первых ступенях развития, *к насильственному принятию пленников в общественную организацию победителей на равных правах с ними. Тут нет пользования прибавочным трудом* пленника, а есть только общая выгода, проистекающая *от сотрудничества с ним.* Но этот вид рабства предполагает наличность известных производительных сил и известной организации производства.

развитие производительных сил. Таким образом, *то, что первоначально является следствием, в свою очередь, становится причиной;* между развитием производительных сил и общественным строем возникает *взаимодействие,* в различные эпохи принимающее самые разнообразные виды.

Надо помнить также, что если данным состоянием производительных сил обусловливаются существующие в данном обществе *внутренние отношения,* то от того же состояния *зависят,* в конце концов, *и его внешние отношения.* Каждой данной ступени развития производительных сил соответствует определенный характер *вооружения, военного искусства* и, наконец, *международного,* точнее *междуобщественного,* т.-е. между прочим, и *междуплеменного* права. *Охотничьи племена* не могут создавать крупных политических организаций именно потому, что низкий уровень их производительных сил *вынуждает их,* по образному древне-русскому выражению, *разбредаться розно,* небольшими общественными группами в поисках средств существования. А чем больше «разбредаются розно» эти общественные группы, тем неизбежнее становится разрешение, путем более или менее кровавой борьбы, даже таких ссор, которые в цивилизованном обществе легко могли бы быть решены в камере мирового судьи. Эйр говорит, что когда несколько австралийских племен сходятся между собою для известных целей в определенной местности, то такие сближения никогда не бывают продолжительными: еще прежде, чем австралийцев заставит разойтись недостаток пищи или необходимость заняться преследованием дичи, между ними начинаются враждебные столкновения, очень скоро ведущие, как известно, к битвам *).

Всякий понимает, что подобные столкновения могут происходить по самым разнообразным поводам. Но замечательно, что большинство путешественников приписывает их *экономическим причинам.* Когда Стэнли спросил нескольких туземцев в экваториальной Африке, как возникают их войны с соседними племенами, ему ответили: «Наши ребята пойдут на охоту; соседи станут их прогонять; тогда мы нападаем на соседей, а они на нас, и мы деремся, пока не надоест или пока какая-нибудь сторона не окажется побежденной» **). Подобно этому Бертон говорит: «Все войны в Африке вызываются только двумя причинами: похищением скота или захватом людей» ***). Ратцель считает вероятным, что

*) *Ed. J. Eyre,* Manners and customs of the aborigines of the Australia. London 1847, p. 243.

**) «Dans les ténèbres de l'Afrique». Paris 1890, tome II, p. 91.

***) *Burton,* Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale. Paris 1862, p. 666.

в Новой Зеландии войны между туземцами нередко вызывались простым желанием полакомиться человечьим мясом *). Но большая склонность туземцев к людоедству сама *об'ясняется* бедностью тамошней фауны.

Всякий знает, как много зависит исход войны от вооружения каждой из воюющих сторон. А их вооружение определяется состоянием их производительных сил, их экономией и их общественными отношениями, выросшими на основе экономии **). Сказать, что такие-то народы или племена были *завоеваны* другими народами, еще не значит об'яснить, почему социальные последствия их завоевания были именно такие, а не какие-нибудь другие. Социальные последствия завоевания Галлии римлянами были совсем не те, которые получились от завоевания той же страны германцами. Социальные последствия завоевания Англии норманнами были совсем не те, которые произошли от завоевания России монголами. Во всех этих случаях разница обусловливалась в последней инстанции различием в *экономическом строе* общества, подвергавшегося завоеванию, с одной стороны, и общества, совершавшего это завоевание — с другой. Чем более развиваются производительные силы данного племени или народа, тем более увеличивается для него, по крайней мере, *возможность* лучше вооружить себя для борьбы за существование.

*) «Völkerkunde», I, S. 93.

**) Это хорошо раз'яснено Энгельсом в тех главах Анти-Дюринга, которые посвящены разбору «теории насилия». См. также книгу «Les maîtres de la guerre» par le lieutenant-colonel Rousset, professeur à l'école supérieure de la guerre. Paris, 1901. Автор этой книги, излагающей взгляды генерала Банналя, говорит: «Социальное состояние каждой данной исторической эпохи имеет преобладающее влияние не только на военный организм нации, но еще и на характер, на способности и на стремления военных людей. Обыкновенные генералы пользуются обычными методами, употребляют в дело обычные средства и побеждают или терпят поражения, смотря по обстоятельствам... Что же касается великих полководцев, то они подчиняют своему гению средства и приемы борьбы» (стр. 2.) Как?—Это самое интересное. Оказывается, что они, «руководствуясь чем-то вроде инстинктивной догадки, преобразуют и средства, и приемы, сообразно параллельным законам социальной эволюции, решительное влияние которой на технику военного искусства оценивается ими одними» (та же стр.); значит, остается открыть причинную связь «социальной эволюции» с экономическим развитием общества, чтобы дать материалистическое об'яснение наиболее, повидимому, неожиданным успехам военного дела. Сам Руссе очень недалек от такого об'яснения. Исторический очерк новейшего искусства, делаемый им на основании неизданных работ ген. Банналя, очень похож на тот, который мы находим в указаниях Энгельса Местами сходство приближается к полному тождеству.

Однако, это общее правило допускает много достойных замечания исключений. На низших стадиях развития производительных сил разница в вооружении племен, находящихся на весьма различных стадиях экономического развития, — например: кочующих пастухов и оседлых земледельцев, — не может быть такой большою, какою она становится впоследствии. Кроме того, движение по пути экономического развития, оказывая существенное влияние на характер данного народа, иногда до такой степени уменьшает его воинственность, что он становится не в силах сопротивляться более отсталому в экономическом отношении, но зато более привычному к войне неприятелю. Вот почему *мирные земледельческие племена* нередко подвергаются завоеванию со стороны *воинственных народов*. Ратцель замечает, что самые прочные государственные организации получаются у «полукультурных народов» в результате соединения, — путем завоевания, — обоих этих элементов: земледельческого и пастушеского *). Как ни справедливо, в общем, это замечание надо, однако, помнить, что даже и в таких случаях, — хороший тому пример *Китай*,— экономически отсталые *завоеватели* мало-по-малу вполне подчиняются влиянию более развитого в экономическом отношении *завоеванного* народа.

Географическая среда имеет большое влияние не только на первобытные племена, но также и на так называемые *культурные народы*. «Необходимость установить общественный контроль над известной силой природы для ее эксплоатации в больших размерах, для ее подчинения человеку посредством организованных человеческих усилий, — говорит Маркс, — играет самую решительную роль в истории промышленности. Таково было значение регулирования воды в Египте, в Ломбардии, в Голландии или в Персии и в Индии, где орошение посредством искусственных каналов приносит земле не только необходимую воду, но в то же время, вместе с илом, и минеральное удобрение с гор. Тайна промышленного процветания Испании и Сицилии при арабах заключается в канализации» **).

Учение о влиянии географической среды на историческое развитие человечества часто сводилось к признанию *непосредственного* влияния «климата» на общественного человека: предполагалось, что одна «раса» становилась под влиянием «климата» свободолюбивой; другая — склонной терпеливо подчиняться власти более или менее деспо-

*) «Völkerkunde», S. 19.

**) «Das Kapital», ibid., S. S. 524—526.

тического монарха; третья — суеверной и потому зависимой от духовенства и т. п. Такой взгляд преобладает, например, еще у Бокля *). По Марксу, географическая среда влияет на человека *через посредство производственных отношений, возникающих в данной местности на основе данных производительных сил, первым условием развития которых являются свойства этой среды.* Современная этнология все более и более переходит на эту точку зрения. И сообразно с этим, все меньшая и меньшая роль в истории «культуры» отводится ею «расе». «Обладание известными культурными приобретениями не имеет ничего общего с расой»,—говорит Ратцель [17]).

Но раз достигнуто данное «культурное» состояние, оно, несомненно, влияет на физические и психические свойства «расы» **).

Влияние географической среды на общественного человека представляет собою *переменную величину*. Обусловливаемое свойствами этой среды развитие производительных сил увеличивает власть человека над природой *и тем самым ставит его в новое отношение к окружающей его географической среде;* нынешние англичане реагируют на эту среду совсем не так, как реагировали на нее племена, населявшие Англию во время Юлия Цезаря. Этим окончательно устраняется то возражение, что характер населения данной местности может существенно измениться, несмотря на то, что ее географические свойства остаются неизменными.

---

*) См. его «History of civilization in England», vol. I, Leipzig 1865, p. p. 36—37. По Боклю, одна из четырех причин, влияющих на склад народного характера,—«*общий вид страны*» (the general aspect of nature),—влияет главным образом на воображение, а сильно развитое воображение порождает суеверия, которые, в свою очередь, замедляют развитие знаний. Частые землетрясения в Перу, повлияв на воображение туземцев, оказали свое влияние и на политический строй. Если испанцы и итальянцы суеверны, то это происходит опять-таки от землетрясений и вулканических извержений (там же, стр. 112—113). Это *непосредственно* психологическое влияние особенно сильно на первых стадиях культурного развития. Но современная наука устанавливает, наоборот поразительное сходство религиозных верований первобытных племен, находящихся на одинаковой ступени экономического развития. Взгляд Бокля, заимствованный этим последним от писателей XVIII века, был высказан еще Гиппократом. (См. «Des airs, des eaux et des lieux», traduction de Coray, Paris 1800, парагр. 76, 85, 86, 88 и т. д.).

**) О расе см. интересную работу *Ж. Фино*, Le préjugé des races. Paris 1905. Вайц говорит: «Некоторые племена негров представляют разительный пример той связи, которая существует между главным занятием и национальным характером». «Anthropoogie der Naturvölker», II., S. 107.

VIII

Порождаемые данной экономической структурой правовые и политические отношения *) оказывают решительное влияние на всю *психику* общественного человека. Маркс говорит: «На различных формах общественности, на общественных условиях существования возвышается целая надстройка различных своеобразных чувств и иллюзий, взглядов и понятий». *Бытие* определяет собою *мышление*. И можно сказать, что каждый новый шаг, делаемый наукой в об'яснении процесса исторического развития, является новым доводом в пользу этого основного положения новейшего материализма.

Уже в 1877 г. Людвиг Нуаре писал: «Язык и жизнь разума вытекли из совместной деятельности, направленной к достижению общей цели, из первобытной работы наших предков» **). Развивая далее эту замечательную мысль, Л. Нуаре указал на то, что первоначально язык обозначает предметы об'ективного мира не как *имеющие* известный *образ*, а как *получившие таковой* (nicht als *Gestalten*, sondern als *gestaltete*), не как *активные, оказывающие* известное *действие*, а как *пассивные, подвергающиеся действию* ***). И он поясняет это тем справедливым соображением, что «все предметы входят в поле зрения человека, т.-е. делаются для него *вещами* лишь в той мере, в какой они *подвергаются* его воздействию, и сообразно с этим они получают свои обозначения, т.-е. имена» ****). Короче, *человеческая деятельность*, по мнению Нуаре, дает содержание первоначальным корням языка ****). Интересно, что Нуаре находил первый зародыш своей теории в той мысли Фейербаха,

*) О влиянии экономики на склад общественных отношений см. *Энгельса*, Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats. Achte Auflage, Stuttgart 1900; *P. Гильденбранда*, Recht und Sitte auf verschiedenen Kulturstufen, I Teil. Jena 1896; к сожалению, Гильденбранд плохо владеет экономическим материалом. Интересная брошюра *Т. Ахелиса*, Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte, Leipzig 1901, рассматривая право, как продукт развития общественной жизни, не углубляет вопроса о том, чем обусловливается развитие этой последней. В книге *М. А. Ваккаро*, Les bases sociologiques du droit et de l'état, Paris 1898, рассыпано не мало отдельных замечаний, проливающих свет на некоторые стороны предмета; но в общем Ваккаро сам еще не разобрался в вопросе. См. также: *Teresa Labriola*. Revisione critica della più recenti teorie sulle origini del Diritto. Roma 1901.

**) «Der Ursprung der Sprache», Mainz, S. 331.

***) Ibid., S. 341.

****) S. 347.

*****) S. 369.

что сущность человека состоит в общественности, в единстве человека с человеком. О Марксе он, повидимому, не знал ничего, в противном случае он увидел бы, что его взгляд на роль *деятельности* в образовании языка ближе к Марксу, оттенявшему в своей гносеологии человеческую деятельность в противоположность Фейербаху, говорившему преимущественно о «созерцании».

Едва ли нужно напоминать по поводу теории Нуаре, что характер деятельности людей в процессе производства определяется состоянием их производительных сил. Это очевидно. Полезнее будет отметить, что решающее влияние *бытия* на *мышление* особенно ясно видно у первобытных племен, общественная и умственная жизнь которых несравненно проще, нежели жизнь цивилизованных народов. Фон-ден-Штейнен пишет о туземцах центральной Бразилии, что мы поймем их только тогда, когда будем их рассматривать, как создание (Erzeugniss) *охотничьего быта*. «Главнейшим источником их опыта были животные, — продолжает он, — и с помощью этого опыта... они, главным образом, и об'ясняли себе природу, составляли свое миросозерцание» *). Условия охотничьего быта определяли собою не только миросозерцание этих племен, но также их нравственные понятия, их чувства и даже,—замечает тот же писатель,—эстетические вкусы. И совершенно то же мы видим у *пастушеских* племен. У тех из них, которых Ратцель называет *односторонними скотоводами,* «предметом, по крайней мере, 90% всех их разговоров является скот с его происхождением, привычками, достоинствами и недостатками» **). Такими «односторонними скотоводами» были, например, несчастные *герреро*, с такой зверской жестокостью «усмиренные» недавно «цивилизованными» германцами ***).

Если главнейшим источником опыта были у первобытного охотника *животные*, и если все его миросозерцание строилось на этом опыте, то

---

*) «Unter den Naturvölkern Zentral-Brasili ns», Berlin 1894, S. 201.

**) Ibid, S. S. 205—206.

***) Об «односторонних пастухах» см. особенно книгу *Фишера*, Eingeborene Süd-Africas. Breslau 1872. Фишер говорит: «Идеал кафра, предмет, о котором он мечтает и который он с любовью воспевает в своих песнях, это — его скот, т.-е. самое ценное его имущество. С песнями в честь скота чередуются песни в честь начальника племени, в которых его скот опять играет большую роль» (I, 50). Уход за скотом считается у кафров самым почетным занятием (I, 85), и даже война нравится кафру, главным образом, потому, что сулит ему в виде добычи приобретение скота (I, 79). «Тяжбы вызываются у кафров столкновениями из-за скота» (I, 322). У того же Фишера есть очень интересное описание быта *охотников*-бушменов (I, 424 и след.).

неудивительно, что и вся *мифология* охотничьих племен, заменяющая собою на этой ступени и философию, и теологию, и науку, почерпает свое содержание из того же источника. «Что характеризует собою мифологию бушменов, — говорит Андрью Лэнг, — так это почти исключительная роль, которую играют в ней животные. Кроме одной старухи, там и сям появляющейся в их бессвязных легендах, в этих мифах вряд ли когда-нибудь выступает человек» *). По словам Бр. Смита, боги австралийцев, — подобно бушменам, еще не вышедшим из *охотничьего* быта, — преимущественно птицы и животные **).

Религия первобытных племен изучена пока еще недостаточно хорошо. Но то, что мы уже знаем о ней, безусловно подтверждает правильность того краткого положения Фейербаха-Маркса, что «не религия делает человека, а человек делает религию». Эд. Тейлор говорит: «Очевидно, что у всех народов типом божества служил человек; вследствие этого строй человеческого общества и его правительство становятся образцом, согласно которому создается небесное общество и небесное правительство» ***). Это уже, несомненно, материалистический взгляд на религию: известно, что еще Сен-Симон держался противоположного взгляда, об'ясняя общественный и политический строй древних греков их религиозными верованиями. Но еще гораздо важнее то, что наука уже начинает обнаруживать причинную связь между развитием техники у первобытных народов и их миросозерцанием ****). С этой стороны ей, очевидно, предстоят богатейшие открытия [18]).

Из *идеологии* первобытного общества лучше других изучено теперь *искусство*. В этой области собран богатейший материал, самым недвусмысленным и самым убедительным образом свидетельствующий о правильности и, так сказать, *неизбежности* материалистического об'яснения истории. Этот материал так велик, что мы можем перечислить здесь лишь главнейшие из относящихся сюда сочинений: Schweinfurth, «Artes

*) «Mythes, cultes et religion», trad. par Charillet, Paris 1896, p. 332.

**) Тут надо помнить то замечание Рих. Андрэ, что первоначально человек воображает своих богов в виде животных. «Когда впоследствии начинается антропоморфизация животных, возникают мифические превращения людей в животных» («Ethnographische Parallele und Vergleiche». Neue Folge, Leipzig 1889, S. 116). Антропоморфизация животных предполагает уже сравнительно более высокую ступень развития производительных сил. Ср. также *Фробениуса*, Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar 1898, S. 24.

***) «La civilisation primitive», Paris 1876, tome II, p. 322.

****) Ср. *Г. Шурца*, Vorgeschichte der Kultur. Leipzig und Wien 1900, S.S 559—564. Ниже мы, по другому поводу, еще вернемся к этому вопросу.

Afrikanae», Leipzig 1875; R. Andree, «Ethnographische Parallele», статья: «Das Zeichnen bei den Naturvölkern»; Von den Steinen, «Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens», Berlin 1894; G. Mallery, «Picture Writing of the american Indians», — Annual Rep. of the Bureau of Ethnology, Washington 1893 (отчеты за другие годы содержат ценные данные о влиянии техники, главным образом, ткацкого искусства, на орнаментику); Hoernes, «Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa», Wien 1898; Ernst Grosse, «Die Anfänge der Kunst», его же «Kunstwissenschaftliche Studien», Tübingen 1900; Yrjö Hirn, «Der Ursprung der Kunst», Leipzig 1904; Karl Bücher, «Arbeit und Rhytmus», dr. Aufl., 1902; Gabriel et Adr. de Mortillet, «Le Préhistorique», Paris 1900, p.p. 217 — 230; Hoernes, «Der diluviale Mensch in Europa», Braunschweig 1903; Sophus Müller, «l'Europe préhistorique», trad. du danois par Em. Philipot, Paris 1907; Rich. Wallaschek, «Anfänge der Tonkunst», Leipzig 1903.

Каковы те выводы, к которым пришла современная наука по вопросу о возникновении искусства, покажут следующие положения из перечисленных нами авторов.

Гернес говорит *): «Орнаментика может развиваться только из промышленной деятельности, которая представляет собою ее вещественную предпосылку; народы, совсем не знающие промышленности... не знают и орнаментики».

Фон-ден-Штейнен считает, что *рисование* (Zeichnen) развилось из *обозначения предметов* (Zeichen) *с практическими целями*.

Бюхер пришел к тому заключению, что «работа, музыка и поэзия на первоначальной ступени развития сливаются в одно, но что основным элементом этой троицы была работа, между тем как музыка и поэзия имели лишь второстепенное значение». По его мнению, «происхождение поэзии надо искать в труде». Он замечает, что ни один язык не располагает слова, составляющие предложения, в ритмическом порядке. Невероятно потому, чтобы люди пришли к размеренной поэтической речи путем употребления своего обыденного языка: этому противилась внутренняя логика этого языка. Как же об'яснить происхождение размеренной ритмической речи? Бюхер предполагает, что размеренные ритмические движения тела сообщили образной поэтической речи законы своего сочетания. Это тем более вероятно, что на низших ступенях развития эти ритмические *движения* обыкновенно сопровождаются *пением*. Но чем же об'ясняется сочетание телодвижений? *Характером производи-*

*) «Urgeschichte» etc., S. 38.

тельных процессов. Таким образом, «*тайна стихосложения лежит в производительной деятельности*» *).

Р. Валлашек так формулирует свой взгляд на происхождение *сценических представлений* у первобытных племен **): «Предметами этих представлений были:

«1. Охота, война, гребля (у охотников: жизнь и привычки животных; животные пантомимы; маски) ***).

«2. Жизнь и привычки скота (у пастушеских народов).

«3. Работа (у земледельцев: посев, молотьба, уход за виноградниками).

«В представлении участвовало все племя, которое при этом пело (хор). Распевались лишенные смысла слова: содержание давалось именно представлением (пантомимой). Изображались только действия обыденной жизни, абсолютно необходимые в борьбе за существование». Валлашек говорит, что у многих первобытных племен при таких представлениях хор делился иногда на две противостоящие одна другой части. «Таков был,—прибавляет он,—первоначальный вид греческой драмы, которая прежде тоже была животной пантомимой. Животным, игравшим наибольшую роль в хозяйственной жизни греков, была коза» (слово трагедия и происходит от tragos—козел).

Трудно придумать более яркую иллюстрацию к тому положению, что не бытие определяется мышлением, а мышление—бытием!

IX

Но хозяйственная жизнь развивается под влиянием роста производительных сил. Поэтому изменяются взаимные отношения людей в процессе производства, а с ними и человеческая психика. Маркс говорит: «На известной ступени своего развития *производительные силы* общества вступают в противоречие с существующими в этом обществе производственными отношениями, или, выражая то же самое юридическим языком, с имущественными отношениями, внутри которых они до тех пор развивались. Из форм, содействовавших развитию производительных сил, эти отношения превращаются в препятствие для их развития. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы изменяется более или менее быстро вся возвышающаяся над ней

*) «Arbeit u. Rythmus», S. 342.

**) «Anfange der Tonkunst», S. 257.

***) Изображающие обыкновенно тоже животных.—*Г. П.*

огромная надстройка. Ни одна общественная формация не исчезает раньше, чем разовьются все производительные силы, которым она предоставляет достаточно простора, и новые высшие производственые отношения никогда не занимают места старых раньше, чем выработаются в недрах старого общества материальные условия их существования [19]). Поэтому можно сказать, что человечество всегда ставит себе лишь исполнимые задачи, ибо при внимательном рассмотрении всегда оказывается, что самая задача является лишь там, где материальные условия ее решения уже существуют или находятся в процессе своего возникновения».

Тут мы имеем перед собой настоящую,—и притом *чисто материалистическую,*—«алгебру» общественного развития. В этой алгебре есть место как для «*скачков*»,— эпохи социальных революций,— так и для *постепенных изменений*. Постепенные количественные изменения в свойствах данного порядка вещей ведут, наконец, к *изменению качества,* т.-е. к падению *старого способа производства,*—или, как выражается здесь Маркс, старой общественной формации,—и к замене его новым. По замечанию Маркса, восточный, античный, феодальный и современный нам буржуазный способы производства могут быть рассматриваемы, в общих чертах, как последовательные («прогрессивные») эпохи экономического развития общества. Но надо думать, что когда Маркс ознакомился впоследствии с книгой Моргана о первобытном обществе, то он, вероятно, изменил свой взгляд на отношение *античного* способа производства *к восточному*. В самом деле, логика экономического развития *феодального* способа производства привела к социальной революции, знаменовавшей собою торжество *капитализма*. Но логика экономического развития, например, *Китая* или *древнего Египта,* вовсе не вела к появлению *античного* способа производства. В первом случае речь идет о двух фазах развития, *одна* из которых *следует за другою и порождается ею*. Второй же случай представляет нам скорее *два сосуществующих типа* экономического развития. *Античное общество* сменило собою *родовую общественную организацию,* и та же организация предшествовала возникновению восточного *общественного строя*. Каждый из этих двух типов экономического устройства явился как результат того роста производительных сил в недрах родовой организации, который, в конце концов, неизбежно должен был привести ее к разложению. И если эти два типа весьма значительно отличаются один от другого, то их главные отличительные черты сложились *под влиянием географической среды, в одном случае* предписывавшей обществу, достигшему известной ступени роста производительных сил,

одну совокупность производственных отношений, а в другом—*другую*, весьма отличную от первой.

Открытию *родовой организации*, очевидно, суждено сыграть такую же роль в общественной науке, какую сыграло в биологии открытие *клеточки*. И пока Маркс и Энгельс не были знакомы с этой организацией, в их теории общественного развития не могли не оставаться значительные пробелы, как это и признал впоследствии сам Энгельс.

Но открытие родовой организации, впервые давшее ключ к пониманию низших стадий общественного развития, явилось только новым и могучим доводом *в пользу* материалистического об'яснения истории, *а не против него*. Оно дало возможность гораздо лучше всмотреться в то, как складываются первые фазы общественного бытия, и каким образом общественное бытие определяет собою тогда общественное мышление. Но этим оно придало поразительную ясность той истине, что общественное мышление определяется общественным бытием.

Впрочем, это мимоходом. Главное, на что нужно здесь обращать внимание,—это указание Маркса на то, что имущественные отношения, сложившиеся на данной ступени роста производительных сил, в продолжение некоторого времени *способствуют дальнейшему росту этих сил*, а потом начинают *мешать ему* *). Это напоминает нам о том, что, хотя данное состояние производительных сил *служит причиной*, вызывающей данные производственные, и в частности имущественные, отношения, но, раз возникли эти последние, *как следствие указанной причины*, они начинают влиять на эту причину с своей стороны. Таким образом получается *взаимодействие* между производительными силами и общественной экономией. А так как на экономической основе вырастает целая надстройка общественных отношений, чувств и понятий, при чем эта надстройка тоже сначала способствует, а потом препятствует экономическому развитию, то между надстройкой и основой тоже возникает *взаимодействие*, заключающее в себе полную разгадку всех тех явлений,

*) Возьмем то же рабство. На известной ступени оно *способствует росту* производительных сил, а потом начинает *препятствовать ему*. Его *исчезновение* у культурных народов Запада является следствием их *экономического развития*. (О рабстве в античном мире см. интересную работу профессора *Эт. Чикотти*, Il tramonto della Schiavitú, Turino 1899.) *Дж. Г. Спик* (Speke) в «Les sources du Nil», Paris 1865, p. 21, говорит, что среди негров *рабы* считают бесчестным и постыдным делом побег от хозяина, заплатившего за них деньги. К этому надо прибавить, что те же *рабы* считают свое положение более почетным, нежели положение *наемного* работника. Такой взгляд соответствует той фазе, «когда рабство остается еще *прогрессивным* явлением».

которые *на первый взгляд* кажутся противоречащими основному положению исторического материализма.

Все, что сказано до сих пор «критиками» Маркса о мнимой односторонности марксизма и об его будто бы пренебрежении ко всем другим «факторам» общественного развития, кроме экономического, подсказывалось простым непониманием той роли, какая отводится у Маркса-Энгельса *взаимодействию между «основанием» и «надстройкой»*. Чтобы убедиться, например, в том, как мало игнорировали Маркс и Энгельс значение политического фактора, достаточно прочитать те страницы «Коммунистического манифеста», где говорится об освободительном движении буржуазии. Там сказано:

«Буржуазия, которая представляла собою то угнетенное под игом феодалов сословие, то вооруженную и самоуправляющуюся ассоциацию в городской коммуне; буржуазия, которая здесь была независимой городской республикой, там—третьим податным сословием монархического государства; которая явилась затем противовесом дворянству в монархии абсолютной или ограниченной сословным представительством,—буржуазия, вообще послужившая главной основой больших монархий, завоевала себе, наконец, с появлением крупной промышленности и всемирного рынка, исключительную политическую власть в новейшем конституционном государстве. Современная государственная власть есть не более как комитет, выбранный для заведывания общественными делами буржуазии».

Значение политического «фактора» обнаружено здесь с достаточной,—некоторые «критики» сами находили даже, что с преувеличенной,—ясностью. Но происхождение и сила этого «фактора», равно как и способ его действия в каждый данный период развития буржуазии, сами об'ясняются в «Манифесте» ходом экономического развития, вследствие чего *разнообразие «факторов»* нимало не нарушает *единства коренной причины*.

Политические отношения, несомненно, влияют на экономическое движение; но также несомненно и то, что *прежде, чем влиять на него, они им создаются*.

То же надо сказать и *о психике* общественного человека, о том, что Штаммлер несколько односторонне называет *общественными понятиями*. «Манифест» дает весьма убедительное доказательство того, что его авторы хорошо понимали значение идейного «фактора». Но в том же «Манифесте» мы видим, что если идейный «фактор» играет важную роль в развитии общества, то *он сам предварительно создается этим развитием*.

«Когда древний мир пришел в упадок, древние религии были побеждены христианством. Когда христианские идеи уступали место просветительным идеям XVIII века, феодальное общество вело борьбу на жизнь и смерть с революционной тогда буржуазией». Но еще убедительнее в этом случае последняя глава «Манифеста». Его авторы говорят в ней, что их единомышленники стремятся выработать в умах рабочих как можно более ясное сознание враждебной противоположности интересов буржуазии и пролетариата. Всякому понятно, что кто не придает значения идейному «фактору», у того нет никакого логического повода стремиться к выработке в умах какой бы то ни было общественной группы какого бы то ни было сознания.

X

Мы потому цитируем «Манифест» предпочтительно перед другими сочинениями Маркса-Энгельса, что он относится к той ранней эпохе их деятельности, когда они, по уверению некоторых из их «критиков», были особенно «односторонни» в понимании взаимного отношения между «факторами» общественного развития. Мы ясно видим, что и в эту эпоху они отличались не «*односторонностью*», а только стремлением к *монизму,* отвращением к тому *эклектизму,* который так явственно сказывается в замечаниях г.г. «критиков».

Нередко указывают на два письма Энгельса, напечатанных в «Sozialistischer Akademiker» и написанных одно—в 1890, а другое—в 1894 г. Г. Бернштейн с радостью ухватился когда-то за эти письма, будто бы содержащие в себе ясное свидетельство об эволюции, совершившейся с течением времени в воззрениях друга и единомышленника Маркса. Он сделал из них две, по его мнению, наиболее убедительные выписки, которые мы считаем нужным воспроизвести здесь, так как они доказывают совершенно обратное тому, что хотел доказать г. Бернштейн.

Вот первая из них: «Таким образом, имеются бесчисленные взаимно скрещивающиеся силы, бесконечная группа параллелограмов сил, дающих *равнодействующую*—историческое событие,—которая сама опять может рассматриваться, как продукт силы, работающей, в целом, без сознания и воли, ибо то, чего хочет каждый в отдельности, встречает себе помеху со стороны всех других, и то, что получается, есть нечто, чего не желал никто» (письмо 1890 г.).

А вот вторая выписка: «Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и проч. развитие покоится на

экономическом. Но все они реагируют одно на другое и на экономический базис» (письмо 1894 г.). Г. Бернштейн нашел, «что это звучит несколько иначе», чем предисловие к «Zur Kritik der politischen Oekonomie», указывающее на связь экономической «основы» с воздвигающейся на ней «надстройкой». Но почему же иначе? Здесь повторяется именно то, что сказано в названном предисловии: политическое и всякое другое развитие покоится на экономическом. Г. Бернштейна, очевидно, сбили с толку слова: «но все они реагируют одно на другое и на экономический базис». Предисловие к «Zur Kritik» было, очевидно, понято самим г. Бернштейном несколько иначе, т.-е. в том смысле, что вырастающая на экономической «основе» общественная и идеологическая «надстройка» никакого обратного влияния на эту «основу» не оказывает. Но мы уже знаем, что нет ничего ошибочнее такого понимания мысли Маркса, и людям, наблюдавшим «критические» опыты г. Бернштейна, оставалось только пожимать плечами, видя, что человек, бравшийся когда-то за популяризацию марксизма, не дал себе труда,—или, вернее, оказался неспособным,—предварительно понять это учение.

Во втором из цитированных г. Бернштейном писем есть места, едва ли не гораздо более важные для выяснения причинного смысла исторической теории Маркса-Энгельса, нежели так плохо понятые г. Бернштейном воспроизводимые нами строки. Одно из этих мест гласит: «Значит, это надо понимать не так, как понимают иные, т.-е. что автоматически действует само экономическое положение, а так, что люди сами делают свою историю, но делают ее в данной среде, определяющей их собою (in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu), на основе данных фактических отношений, между которыми экономические отношения,—как ни сильно влияние, испытываемое ими со стороны отношений политических и идеологических, — все-таки оказываются, в последнем счете, наиболее влиятельными, образуя ту красную нить, которая проходит через все остальные отношения и которая одна только и ведет нас к пониманию».

К числу «иных» людей, истолковывающих историческое учение Маркса-Энгельса в том смысле, что в истории «автоматически действует само экономическое положение», принадлежал, как мы это видим теперь, сам г. Бернштейн в эпоху своего «ортодоксального» настроения, и до сих пор принадлежат многие и многие «критики» Маркса, давшие задний ход «*от марксизма к идеализму*». Эти глубокомысленные люди обнаруживают большое самодовольство, открывая и ставя на вид «односторонним» Марксу и Энгельсу то соображение, что история делается людьми,

а не автоматическим движением экономики. Они бьют Марксу челом его же добром и в своей невероятной наивности даже и не подозревают, что *«Маркс», которого они «критикуют»,* не имеет ничего общего, кроме имени, с настоящим Марксом, будучи создан их собственным и поистине разносторонним непониманием предмета. Естественно, что «критики» такого калибра были совершенно неспособны «дополнить» и «исправить» что-нибудь в историческом материализме. Поэтому, мы и не будем больше заниматься ими, предпочитая иметь дело с «основоположниками» этой теории.

Чрезвычайно важно заметить, что когда Энгельс, уже незадолго до своей смерти, отвергал «автоматическое» понимание исторического действия экономики, *он только повторял,*—почти в тех же самых словах,—*и пояснял то, что написал Маркс уже в 1845 г. в приведенном нами выше третьем тезисе о Фейербахе.* Маркс упрекал там предшествовавший ему материализм в забвении того, что «если, с одной стороны, люди представляют собою продукт обстоятельств, то с другой—обстоятельства изменяются именно людьми». Задача материализма в области истории,—как понимал эту задачу Маркс,—заключалась, стало быть, именно в том, чтобы об'яснить, *каким образом «обстоятельства» могут изменяться теми людьми, которые сами создаются обстоятельствами.* И эта задача решалась указанием на производственные отношения, складывающиеся под влиянием условий, от человеческой воли не зависящих. Производственные отношения, это—*отношения людей* в общественном процессе производства. Сказать, что *изменились производственные отношения,* значит сказать, *что изменились взаимные отношения между людьми* в названном процессе. Изменение этих отношений не может совершаться «автоматически», т.-е. *независимо от человеческой деятельности,* потому что эти отношения являются *отношениями, устанавливающимися между людьми в процессе их деятельности.*

Но эти отношения могут изменяться,—и очень часто действительно изменяются,— вовсе не в том направлении, в котором люди *хотели бы* изменить их. Характер «экономической структуры» и то направление, в котором изменяется этот характер, зависят не от воли людей, а от состояния производительных сил и от того, какие именно изменения в производственных отношениях возникают и становятся нужными для общества, вследствие дальнейшего развития этих сил. Энгельс поясняет это следующими словами: «Люди сами делают свою историю, но они до сих пор делали ее,—даже внутри отдельных обществ,—не по общей воле и не по общему плану. Их стремления взаимно перекрещивались, и имен-

но потому во всех таких обществах царствует *необходимость,* дополнением и внешней формой проявления которой служит *случайность*». Человеческая деятельность сама определяется здесь не как свободная, а как *необходимая,* т.-е. как *законосообразная,* т.-е. как *могущая стать об'ектом научного исследования.* Таким образом, исторический материализм, не переставая указывать на то, что обстоятельства изменяются людьми, в то же время впервые дает нам возможность *взглянуть на процесс этого изменения с точки зрения науки.* И вот почему мы имеем полное право сказать, что материалистическое об'яснение истории дает необходимые *пролегомены для всякого такого учения о человеческом обществе, которое захочет выступить как наука.*

Это до такой степени верно, что уже и в настоящее время любое исследование той или другой стороны общественной жизни приобретает *научное значение* лишь в той мере, в какой оно приближается к ее *материалистическому* об'яснению. И такое об'яснение,—несмотря на пресловутое «воскресенье идеализма» в общественных науках,— все более и более становится обычным там, где исследователи не предаются назидательным размышлениям и разглагольствованиям об «идеале», а ставят себе научную задачу обнаружения причинной связи явлений. Материалистами оказываются теперь в своих исторических исследованиях даже такие люди, которые не только не разделяют материалистического взгляда на историю, но просто-напросто не имеют о нем ровно никакого понятия. И тут их незнакомство с этим взглядом или их предубеждение против него, мешающее всестороннему его пониманию, действительно приводят к тому, что следует назвать односторонностью и узостью понятий.

XI

Вот хороший пример. Десять лет тому назад известный французский ученый Альфред Эспинас,—кстати сказать, большой враг современных социалистов,—опубликовал чрезвычайно интересный, по крайней мере по замыслу, «социологический этюд»: «Les origines de la technologie», в котором он, исходя из того чисто материалистического положения, что в истории человечества *практика* всегда предшествует *теории,* рассматривает влияние *техники* на развитие *идеологии,* т.-е. собственно религии и философии в античной Греции. Вывод получается у него тот, что в каждый данный период этого развития миросозерцание древних греков определялось состоянием их производительных сил. Это, конечно, очень интересный и важный результат. Но человек, привыкший сознательно приме-

нять материализм к об'яснению исторических явлений, ознакомившись с «этюдом» Эспинаса, наверно, найдет выраженный в нем взгляд односторонним. И это по той простой причине, что французский ученый почти совсем не обратил внимания на другие «факторы» развития идеологии: например, на *классовую борьбу*. А между тем этот «фактор» имеет поистине колоссальное значение.

В первобытном обществе, не знающем разделения на классы, производительная деятельность человека *непосредственно* влияет на его миросозерцание и на его эстетический вкус. Орнаментика берет свои мотивы у техники, а пляска,—едва ли не самое важное искусство в таком обществе,—нередко ограничивается простым воспроизведением производительного процесса. Это особенно заметно у *охотничьих* племен, стоящих на самой низкой из всех доступных нашему наблюдению ступеней экономического развития*). Потому-то мы и ссылались, главным образом, на них, когда речь шла у нас о зависимости *психики* первобытного человека от его *хозяйственной деятельности* [20]). Но в обществе, разделенном на классы, *непосредственное* влияние этой деятельности на идеологию становится гораздо менее заметным. Оно и понятно. Если, например, один из видов пляски у австралийской женщины-туземки воспроизводит *работу собирания ею кореньев,* то само собою разумеется, что ни один из тех изящных танцев, которыми развлекались, например, французские светские красавицы XVIII века, не мог быть изображением производительного труда этих дам, ибо никаким производительным трудом они и не занимались, отдаваясь преимущественно «науке страсти нежной». Чтобы понять танец австралийской туземки, достаточно знать, какую роль играет собирание женщинами корней дико растущих растений в жизни австралийского племени. А чтобы понять, скажем, менуэт, совершенно недостаточно знания экономики Франции XVIII столетия. Тут нам приходится иметь дело с танцем, выражающим собою *психологию непроизводительного класса*. Психологией *этого рода* об'ясняется огромное большинство «обычаев и приличий» так называемого порядочного общества. Стало быть, *экономический* «фактор» уступает здесь честь и место *психологическому*. Но не забывайте, что само появление непроизводительных классов в обществе есть продукт его экономического развития. Значит, экономический «фактор» вполне сохраняет свое преобладающее значение, даже и уступая честь и место другим. Напротив, тогда-то и

*) Охотникам предшествовали *собиратели* — Sammelvölker, как выражаются теперь немецкие ученые. Но все известные нам дикие племена уже превзошли эту ступень.

дает себя чувствовать это значение, потому что тогда им определяются *возможность и пределы влияния других «факторов»* *).

Но это еще не все. Высший класс даже тогда, когда он принимает в качестве руководителя участие в производительном процессе, смотрит на низший с нескрываемым пренебрежением. Это тоже отражается на идеологиях обоих классов. Французские средневековые fabliaux,—а особенно les chansons de gestes,—изображают тогдашнего крестьянина в самом непривлекательном виде. Если верить им, то:

Li vilaen sont de laide forme
Ainc si tres laide ne vit home;
Chaucuns a XV piez de granz
En auques ressemblent jâianz.
Mais trop sont de laide manière
Boçu sont devant et derrière **).

А крестьяне, разумеется, смотрели на себя другими глазами; возмущаясь высокомерием феодалов, они пели:

Мы такие же люди, как они,
И так же способны страдать, как они, и. т. д.

И они спрашивали: «Где был дворянин в то время, когда Адам пахал, а Ева пряла?». Словом, каждый из этих двух классов смотрел

*) Вот пример из другой области. «Фактор населения,—как выражается А. Кост (см. его «Les facteurs de population dans l'évolution sociale». Paris 1910),—бесспорно оказывает очень большое влияние на общественное развитие. Но Маркс совершенно прав, говоря, что абстрактные законы размножения существуют только для животных и растений. Рост (или убыль) населения в человеческом обществе зависит от устройства этого общества, которое определяется его экономической структурой. Никакой «абстрактный закон размножения» ничего не об'яснит нам в том факте, что население современной Франции почти не увеличивается. Очень ошибаются те социологи и экономисты, которые видят в росте населения *коренную* причину общественного развития (см. *А. Лориа*, La legge di popolazione ed il sistema sociale. Siena 1882).

**) Мужики все уроды,
Таких не видел человек,
Длиной в 15 футов каждый
Иные точно великаны,
Но очень безобразны:
И спереди, и сзади горб.

Ср. «Les classes rurales et le régime domanial en France au moyen âge», par *Henri Sée*, Paris 1901, p. 554. Ср. также *Fr. Meyer*, Die Stände, ihr Leben und Treiben, p. 8. Marburg 1882.

на вещи со своей собственной точки зрения, особенности которой обусловливались его положением в обществе. Борьба классов окрашивала собою психологию борющихся сторон. И так было, конечно, не только в средние века и не только во Франции. И чем более обострялась классовая борьба в данной стране и в данное время, тем сильнее становилось ее влияние на психологию борющихся класов. Кто хочет изучать историю идеологий в обществе, разделенном на классы, тому необходимо внимательно считаться с этим влиянием. Иначе он ничего не поймет. Попробуйте дать *непосредственное экономическое* об'яснение факту появления школы Давида во французской живописи XVIII века: у вас ровно ничего не выйдет, кроме смешного и скучного вздора; но попробуйте взглянуть на эту школу, как на идеологическое отражение классовой борьбы во французском обществе накануне Великой Революции, и дело сейчас же примет совершено другой оборот: вам станут вполне понятны даже такие качества живописи Давида, которые, казалось бы, так далеки от общественной экономии, что ничем не могут быть связаны с нею.

То же приходится сказать и об истории идеологий в древней Греции: она испытывала на себе глубочайшее влияние классовой борьбы. И вот это-то влияние и было слишком мало оттенено в интересном этюде Эспинаса, вследствие чего его важные выводы получили односторонний характер. Таких примеров можно было бы немало привести уже в настоящее время, и все они показывали бы, что влияние материализма Маркса на многих из нынешних специалистов было бы как нельзя более благотворно в том смысле, что оно *научило бы их принимать во внимание другие «факторы», кроме технического и экономического.* Это похоже на парадокс; но это—неоспоримая истина, которая перестанет удивлять нас, если мы вспомним, что хотя у Маркса всякое общественное движение об'ясняется экономическим развитием общества, но оно очень часто об'ясняется им лишь в *последнем счете,* т.-е. предполагает промежуточное действие целого ряда разных других «факторов».

XII

Начинает обнаруживаться теперь в современной науке и другая тенденция, прямо противоположная той, которую мы только что видели у Эспинаса. Тенденция об'яснить историю идей исключительным влиянием классовой борьбы; эта совершенно новая, и пока еще мало выразившаяся тенденция возникла под прямым влиянием Марксова исторического

материализма. Мы видим ее в сочинениях грека А. Элевферопулоса, главный труд которого: «Wirtschaft und Philosophie». I. «Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände»; и II. «Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-römischen Völker» вышел в Берлине в 1900 году. Элевферопулос убежден, что в философии всякого данного времени выражаются свойственные ему «миросозерцание и взгляды на жизнь» (Lebens-und Weltanschauung). Собственно, это не ново. Еще Гегель говорил, что всякая философия есть лишь идейное выражение своей эпохи. Но у Гегеля свойства различных эпох, а, следовательно, и соответствующих им фаз развития философии, определялись движением абсолютной идеи, между тем как у Элевферопулоса всякая данная эпоха характеризуется прежде всего соответствующим ей экономическим состоянием. Экономика всякого данного народа определяет собою его «жизне - и миропонимание», которое выражается, между прочим, и в философии. С изменением экономической основы изменяется также идеологическая надстройка. А так как экономическое развитие ведет к разделению общества на классы и к их борьбе, то свойственное данной эпохе «жизне - и миропонимание» не имеет единообразного характера: оно различно у различных классов и видоизменяется сообразно их положению, их нуждам, их стремлениям и ходу их взаимной борьбы.

Такова та точка зрения, с которой смотрит Элевферопулос на всю историю философии. Нечего и говорить о том, что эта точка зрения заслуживает величайшего внимания и полнейшего одобрения. В философской литературе давно уже замечалась неудовлетворенность обычным взглядом на историю философии, как на простую филиацию философских систем. В брошюре, вышедшей в конце восьмидесятых годов и посвященной вопросу о том, как изучать историю философии, известный французский писатель Пикавэ прямо говорил, что такая филиация сама по себе об'ясняет очень немногое *). Появление книги Элевферопулоса можно было бы приветствовать, как новый шаг в изучении истории философии и как торжество исторического материализма в его приложении к одной из наиболее отдаленных от экономии идеологий. Но, увы, Элевферопулос не показал большого искусства в обращении с диалектическим методом этого материализма. *Он донельзя упростил* ставшие перед ним задачи и уже по одному этому не мог найти для них других решений, кроме очень односторонних, а стало быть, и очень не-

*) «L'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu' elle peut être». Paris 1888.

удовлетворительных. Возьмем хоть Ксенофана. По словам Элевферопулоса, Ксенофан явился философским выразителем стремлений греческого пролетариата. Это —Руссо своего времени *). Он стремился к общественной реформе в смысле равенства и единства всех граждан, и его учение о том, что *бытие едино*, было лишь теоретическим обоснованием его реформаторских планов **). Из этого теоретического фундамента реформаторских стремлений Ксенофана логически выросли все частности его философии, начиная с его взгляда на божество и кончая учением об обманчивости представлений, получаемых нами с помощью внешних чувств ***).

Философия Гераклита Темного порождена была аристократической реакцией против революционных стремлений греческого пролетариата. Всеобщее равенство невозможно: сама природа делает людей неравными. Каждый должен быть доволен своей судьбой. В государстве нужно стремиться не к ниспровержению существующего порядка, а к устранению произвола, который возможен как при господстве *немногих*, так и при господстве *массы*. Власть должна принадлежать *закону*, в котором выражается *божественный закон*. Божественный закон не исключает *единства;* но единство, согласное с ним, есть *единство противоположностей*. Поэтому, осуществление планов Ксенофана было бы нарушением божественного закона. Развивая и обосновывая далее эту мысль, Гераклит создал свое диалектическое учение о становлении (Werden) ****).

Так говорит Элевферопулос. Недостаток места не позволяет нам приводить другие образчики делаемого им анализа причин, определивших собою развитие философии. Да это едва ли и нужно. Читатель, надеемся, и сам видит, что этот анализ должен быть признан неудачным. Процесс развития идеологий вообще несравненно сложнее, чем это представляется Элевферопулосу *****). Читая его донельзя упрощенные соображения о влиянии борьбы классов на историю философии, начинаешь жалеть о том, что ему, как видно, осталась совсем неизвестной названная нами выше книга Эспинаса: односторонность, свойственная

*) Ibid., I, p. 98.

**) Ibid., p. 99.

***) Ibid., p. 99—101.

****) Ibid., p. 103—107.

*****) Мы уже не говорим о том, что в своих ссылках на экономику древней Греции Элевферопулос не дает никакого конкретного представления о ней, ограничиваясь общими местами, которые здесь, как и везде, ничего не об'ясняют.

этой книге, будучи сложена с его собственной односторонностью, может быть, многое исправила бы в его анализе.

Как бы там, однако, ни было, а неудачная попытка Элевферопулоса все-таки является новым свидетельством в пользу того,—для многих неожиданного,—положения, что более основательное усвоение исторического материализма Маркса полезно было бы многим нынешним последователям *именно для предохранения их от односторонности.* Элевферопулос знаком с этим материализмом. Но он *плохо* знаком с ним. Это доказывается той будто бы *поправкой,* которую он считает нужным внести в него.

Он замечает, что экономические отношения данного народа обусловливают собою лишь *«необходимость его развития»;* само же развитие является делом индивидуальности, так что «жизне-и миропонимание» этого народа определяется в своем содержании, во-первых, его характером и характером обитаемой им страны, во-вторых, его нуждами, а, в-третьих, личными особенностями тех людей, которые выступают в его среде, как реформаторы. Только в этом смысле и можно говорить, по замечанию Элевферопулоса, об отношении философии к экономии. Философия исполняет требования своего времени, она исполняет их сообразно личности философа.

Элевферопулос полагает, должно быть, что этот его взгляд на отношения философии к экономии представляет собою нечто особенное сравнительно с материалистическим взглядом Маркса-Энгельса. Он считает нужным дать своему об'яснению истории новое имя, называя его *греческой теорией становления* (griechische Theorie des Werdens *). Это просто забавно, и по этому поводу можно сказать только одно: «греческая теория становления», являющаяся на самом деле не чем иным, как довольно плохо переваренным и довольно нескладно изложенным историческим материализмом, все-таки *обещает* значительно больше, чем *дает* Элевферопулос, переходя от характеристики своего метода к пользованию им: тогда он уже совсем уходит от Маркса.

Что касается, собственно, «личности философа» и вообще всякого деятеля, оставляющего свой след в истории человечества, то весьма ошибаются те, которые воображают, будто теория Маркса-Энгельса не оставила для нее места. Место для нее она оставила; но она сумела в то же время избежать непозволительного *противопоставления деятельности «личности» ходу событий, определяемому экономической*

*) Там же, I, стр. 17.

необходимостью. Кто прибегает к такому противопоставлению, тот тем самым доказывает, что он очень мало понял в материалистическом об'яснении истории. Коренное положение исторического материализма гласит, как мы повторяли уже не раз, что *история делается людьми.* А если она делается людьми, то ясно, что она делается, между прочим, и «великими людьми». Остается только уяснить себе, чем же определяется деятельность этих людей. По этому поводу Энгельс говорит в одном из двух выше нами цитированных писем:

«Что в данной стране в данное время выступает такой человек и при том именно этот, а не другой,—это, конечно, чистая случайность. Но если бы мы устранили этого человека, то явился бы спрос на его заместителя, и заместитель нашелся бы tant bien que mal, но все-таки нашелся бы в конце концов. Случайностью было то, что именно корсиканец Наполеон оказался тем военным диктатором, появление которого стало неизбежно в истощенной своими войнами французской республике. Но если бы не было Наполеона, то его место занял бы другой; это доказывается тем, что подходящий человек находился всякий раз, когда в нем была нужда: Цезарь, Август, Кромвель и т. д. Если Маркс открыл материалистическое об'яснение истории, то из примера Тьерри, Минье, Гизо и всех английских историков до 1850 г. видно, что дело шло именно к этому, а открытие того же об'яснения Морганом доказывает, что время для него созрело и что оно *должно было быть* открыто. И так со всеми другими случайностями или кажущимися случайностями в истории. Чем дальше отстоит исследуемая нами область от экономии и чем более она принимает отвлеченно-идеологический характер, тем чаще мы будем встречаться в ее развитии с случайностями, тем более зигзагообразной становится кривая линия ее движения. Но начертите среднюю ось этой кривой, и вы найдете, что чем длиннее рассматриваемый вами период и чем обширнее исследуемая вами область, тем более приближается эта ось к тому, чтобы стать параллельной с осью экономического развития» *).

«Личность» всякого данного выдающегося работника в области духовного или общественного развития принадлежит к числу тех *случайностей,* появление которых нисколько не мешает «средней» линии *умственного* развития человечества итти параллельно с его *экономическим* развитием **). Элевферопулос лучше уяснил бы себе это, если бы

*) «Der sozialistische Akademiker». Berlin 1895, № 20, S. 374.

**) Ср. нашу статью «К вопросу о роли личности в истории» в нашей книге «За двадцать лет» [Сочинения, т. VIII].

внимательнее вдумывался в историческую теорию Маркса и поменьше заботился о том, чтобы создать *свою собственную* «греческую теорию» *).

Излишне и прибавлять, что мы далеко не всегда умеем в настоящее время открыть причинную связь появления данного философского взгляда с экономическим состоянием его эпохи. Но ведь мы только еще начинаем работать в этом направлении, а если бы мы уже могли дать ответ на все возникающие здесь вопросы,—или хотя только на большинство их,—то наша работа была бы уже окончена или близилась бы к своему концу. Решающее значение имеет в этом случае не то, что *мы еще не умеем справиться со всеми* трудностями, встречающимися нам в этой области,—нет и не может быть такого метода, который разом устранил бы в науке все трудности,—а то, что материалистическое об'яснение истории несравненно легче справляется с ними, нежели идеалистическое и эклектическое. А что это так, достаточной порукой тому служит тот факт, что научная мысль в области истории в самом деле чрезвычайно сильно тяготела к материалистическому об'яснению явлений, так сказать, настойчиво искала его, начиная с эпохи реставрации **) и не переставала тяготеть к нему, искать его до настоящего времени, несмотря на то благородное негодование, в которое приходит всякий уважающий себя идеолог буржуазии, когда слышит слово: *материализм*.

Третьим примером того, как *неизбежны теперь попытки материалистического об'яснения всех сторон человеческой культуры*, может служить работа Франца Фейергерда (Feuerherd): «Die Entstehung der Stile aus der politischen Oekonomie», erster Teil, Leipzig 1902. Фейергерд говорит: «Сообразно господствующему способу производства и той форме государства, которая им обусловливается, рассудок людей направляется в известные стороны и остается недоступным для других. Поэтому, существование каждого стиля (в искусстве—*Г. П.*) предполагает существование таких людей, которые живут при вполне определенных политических условиях, производят при вполне определенных отношениях производства и имеют совершенно определенные идеалы» ***).

---

*) Он назвал «свою» теорию *греческой* потому, что, по его словам, «ее основные положения были высказаны греком Фалесом, а развиты греком»... (назв. соч. стр. 17), т.-е. Элевферопулосом.

**) Об этом см. в нашем предисловии ко второму изданию нашего перевода «Манифеста» [Сочинения, т. XI].

***) Назв. соч., стр. 19.

«Когда даны эти причины, тогда люди создают соответствующий им стиль с такою же естественною необходимостью и неизбежностью, с какой происходит процесс беления холста, чернеет бромистое серебро и в облаках появляется пышная радуга, как только солнце, как причина, вызывает все эти следствия»*). Это, конечно, так, и очень интересно то обстоятельство, что это признается *историком искусства*. Но когда Фейергерд переходит к об'яснению происхождения различных греческих стилей экономическим состоянием древней Греции, у него получается нечто слишком схематичное. Мы не знаем, вышла ли вторая часть его работы: мы не интересовались этим, потому что для нас было ясно, как плохо владеет он современным материалистическим методом этих учений. По своей схематичности, его рассуждения напоминают рассуждения наших доморощенных Фриче и Рожковых, которым, как и ему, надо пожелать прежде всего и больше всего *изучения современного материализма*. Только *марксизм* может спасти всех их от *схематизма*.

XIII

Покойный Ник. Михайловский утверждал когда-то в споре с нами, что историческая теория Маркса никогда не получит широкого распространения в ученом мире. Мы только что видели и еще увидим ниже, что это не совсем верно. Но сначала нам нужно устранить еще некоторые другие недоразумения, препятствующие правильному пониманию исторического материализма.

Если бы мы захотели кратко выразить взгляд Маркса-Энгельса на отношение знаменитого теперь «*основания*» к не менее знаменитой «*надстройке*», то у нас получилось бы вот что:

1) *состояние производительных сил;*

2) обусловленные им *экономические отношения;*

3) социально-*политический строй*, выросший на данной экономической «основе»;

4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем, *психика общественного человека;*

5) различные *идеологии,* отражающие в себе свойства этой психики.

Эта формула достаточно широка, чтобы дать надлежащее место всем «формам» исторического развития, и вместе с тем совершенно

*) Там же, стр. 19—20.

чужда того эклектизма, который не умеет пойти дальше *взаимодействия* между различными общественными силами и даже не подозревает, что *факт взаимодействия* между этими силами еще вовсе не решает *вопроса об их происхождении*. Это *монистическая* формула. И эта монистическая формула насквозь пропитана *материализмом*. Гегель говорил в своей «Философии духа»: «Дух есть единственный двигательный принцип истории». Иначе и нельзя думать, держась точки зрения того *идеализма*, согласно которому *бытие* обусловливается *мышлением*. Материализм Маркса показывает, каким образом *история мышления* обусловливается *историей бытия*. Но идеализм не мешал Гегелю признавать действие *экономики*, как причины, «опосредствованной развитием духа»; и точно также материализм не помешал Марксу признать в истории действие «духа» как силы, направление которой определяется в каждое данное время и в последнем счете ходом развития *экономики*.

Что все идеологии имеют один общий корень: *психологию данной эпохи*, это понять не трудно, и в этом убедится всякий, кто хоть бегло ознакомится с фактами. Укажем для примера хоть на французский романтизм. Виктор Гюго, Эжень Делакруа и Гектор Берлиоз работали в трех совершенно различных областях искусства. И все они были довольно далеки друг другу. По крайней мере, Гюго не любил музыки, а Делакруа пренебрежительно относился к музыкантам-романтикам. И все-таки этих трех замечательных людей справедливо называют *романтической троицей*. В их произведениях отразилась одна и та же психология. Можно сказать, что в картине Делакруа «Дант и Виргилий» сказалось то же самое настроение, которое продиктовало Гюго его «Эрнани», а Берлиозу—его «Фантастическую симфонию». И это чувствовали их современники, т.-е. те из них, которые вообще не были беззаботны насчет литературы и искусства. Классик по своим вкусам, Энгр называл Берлиоза «отвратительным музыкантом, чудовищем, разбойником, антихристом» *). Это напоминает лестные отзывы классиков о Делакруа, кисть которого они величали *пьяною* метлою. Известно, что Берлиозу приходилось выдерживать, подобно Гюго, настоящие битвы **). Известно также, что ему с несравненно большим трудом и гора[illegible]

*) См. «Souvenirs d'un Hugolâtre» par *Augustin Challamel*, Paris 1885, p. 259. В этом случае Энгр обнаружил больше последовательности, чем Делакруа, который, будучи романтиком в живописи, сохранил пристрастие к классической музыке.

**) Ср. Шаламеля, назв. соч. стр. 258.

позже, нежели Гюго, досталась победа. Почему это было так, несмотря на то, что в его музыке выражалась та же самая психология, что и в романтической поэзии и драме? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно было бы выяснить себе многие такие частности в сравнительной истории французской музыки и литературы *), которые, может быть, надолго,—*если не навсегда*, — останутся невыясненными. Но что не подлежит ни малейшему сомнению, так это то, что психология французского романтизма станет нам понятной только тогда, когда мы взглянем на нее, как на психологию определенного класса, находившегося в определенных общественных и исторических условиях **). Ж. Тьерсо говорит: «Движение тридцатых годов в литературе и искусстве далеко не имело характера народной революции ***). Это безусловно верно: названное движение было *буржуазным* по своему существу. Но и это еще не все. В среде самой буржуазии оно совсем не пользовалось всеобщим сочувствием. По мнению Тьерсо, оно выражало собою стремления небольшой кучки «избранных», обладавшей достаточной проницательностью для того, чтобы уметь открывать гений там, где он скрывался ****). Этими словами поверхностно,—т.-е. по-идеалистически,—констатируется тот факт, что тогдашняя французская буржуазия не понимала значительной части того, к чему стремились и что чувствовали тогда в литературе и в искусстве ее же собственные идеологи. Подобный разлад между идеологами и тем классом, стремление и вкусы которого они выражают, вообще не редкость в истории. Им об'ясняются весьма многие особенности

*) А главное—*той роли*, которую играла каждая из них *в истории*, как выразительница настроений своей эпохи. Известно, что в различные эпохи выступают на первый план различные идеологии и различные идеологические отрасли: богословие в средние века играло гораздо более важную роль, нежели теперь; пляска в первобытном обществе—самое важное искусство, а теперь далеко нет и т. д.

**) У *Шено* («Les chefs d'école». Paris 1883, p.p. 378—379) есть очень тонкое замечание о психологии романтиков. Он указывает на то, что романтизм явился *после революции и империи*. «В литературе и в искусстве совершился кризис, подобный тому, который произошел в нравах после террора,—настоящая оргия чувств. Люди пережили чувства страха; потом их страх прошел, и они предались наслаждению жить. Внешние явления, внешние формы исключительно привлекали к себе внимание. Голубое небо, яркий свет, женская красота, пышный бархат, цветовые переливы шелка, блеск золота, огонь бриллиантов,—все это доставляло наслаждение. Люди жили глазами, они перестали думать». Тут много похожего на психологию переживаемого нами момента в России. Но и тут, и там ход событий, вызвавший это настроение, сам был вызван ходом экономического развития.

***) «Hector Berlioz et la société de son temps», Paris 1904, p. 190.

****) Ibid, p. 190.

в умственном и художественном развитии человечества. В интересующем нас случае этот разлад вызвал, между прочим, то пренебрежительное отношение «тонко» чувствующей «élite» к «тупым буржуа», которое и до сих пор вводит в заблуждение наивных людей, решительно неспособных понять, благодаря ему, архи-буржуазный характер романтизма *). Но здесь, как и везде, происхождение и характер такого разлада может быть об'яснен в последнем счете только экономическим положением, экономической ролью того общественного класса, в среде которого он проявился. Здесь, как и везде, только *бытие* проливает свет на «тайны» мышления. И вот почему здесь,—опять, как везде,—только материализм способен дать *научное* об'яснение «хода идей»

XIV

Пытаясь об'яснить этот ход, идеалисты никогда не умели внимательно взглянуть с точки зрения «*хода вещей*». Так, Тэн об'ясняет произведения искусства свойствами окружающей художника среды. Какими же свойствами? *Психологическими,* т.-е. той общей психологией данного времени, свойства которой сами нуждаются в об'яснении **). Материализм, об'ясняя психологию данного общества или класса, апеллирует к общественной структуре, создаваемой экономическим развитием, и т. д. А Тэн, который был идеалистом, об'яснял *общественной психологией* происхождение *общественного строя* и потому запутался в безвыходных противоречиях. Идеалисты всех стран не любят теперь Тэна. Понятно почему: под *средой* он понимает общую психологию массы, *психологию «среднего человека»* данного времени и данного класса, и эта психология является у него последней инстанцией, к которой может апеллировать исследователь. Вследствие этого у него выходит, что «*великий*» человек всегда мыслит и чувствует по указке «*среднего*» человека, под диктовку «посредственностей». А это и фактически неверно, да и обидно для буржуазных «интеллигентов», всегда склонных хоть немножечко причислять себя к категории великих людей. Тэн был тот человек, который, сказав А, оказался не в силах произнести Б, и тем испор-

*) Тут то же самое qui pro quo, которое делает поистине забавными нападающих на буржуазию сторонников архи-буржуазного Ницше.

**) «L'oeuvre d'art, —говорит он,—est déterminée par un ensemble, qui est l'état général de l'esprit et des moeurs environnants» (Произведение искусства определяется совокупностью условий, в которых выражается общее состояние духа и нравов данной среды).

тил свое собственное дело. Из противоречий, в которых он запутался, нет выхода, помимо исторического материализма, отводящего надлежащее место и «личности», и «среде», и *средним* людям, и великим «избранникам судьбы».

Не лишено будет интереса то замечание, что во Франции, которая, начиная с средних веков и до 1871 года включительно, была той страной, где общественно-политическое развитие и взаимная борьба общественных классов приняли наиболее типичный для Западной Европы характер, легче всего обнаружить причинную связь между названным развитием и названной борьбой, с одной стороны, и историей идеологий — с другой.

Говоря о причине распространения идей теократической школы философии истории в эпоху французской реставрации, Р. Флинт замечает: «Успех подобной теории остался бы, однако, необ'яснимым, если бы путь для нее не был подготовлен сенсуализмом Кондильяка и если бы она не была так очевидно направлена на служение интересам той теории, которая представляла мнения широкого класса французского общества прежде и после реставрации *). Это, конечно, так. И легко понять, какой именно класс нашел в теократической школе идеологическое выражение своих интересов. Но сделаем еще шаг в глубь французской истории и спросим себя: нельзя ли открыть также общественные причины успеха сенсуализма в *до-революционной Франции?* Не было ли умственное движение, выдвинувшее теоретиков сенсуализма, в свою очередь, выражением стремлений какого-нибудь общественного класса? Известно, что было: это движение выражало освободительные стремления французского «среднего сословия» [21]). Если бы мы пошли еще дальше в том же направлении, то мы увидели бы, что, например, философия Декарта очень ярко отражает в себе нужды экономического развития и соотношение общественных сил своего времени **). Наконец, если бы мы дошли до XIV столетия и обратили свое внимание, например, на рыцарские романы, имевшие большой успех при тогдашнем французском дворе и в среде тогдашней французской аристократии, то мы опять без труда открыли бы, что эти романы были зеркалом жизни и вкусов только что названного нами сословия***). Словом, в этой замечательной стране, еще

*) «The philosophy of history in France and Germany», p. 149.

**) Ср. *G. Lanson*, Histoire de la littérature française, Paris 1896, стр. 394—397, где недурно выяснена связь некоторых сторон философии Декарта с психологией господствующего класса во Франции первой половины XVIII века.

***) О значении этих романов *Сисмонди* («Histoire des Français», t. X., p. 59) высказал интересное мнение, дающее материал для *социологического изучения подражания*

так недавно имевшей полное право говорить о себе, что она «шествует во главе народов», кривая линия умственного движения направляется параллельно кривой линии экономического и обусловленного им социально-политического развития. Ввиду этого история идеологии во Франции имеет особенную ценность для социологии.

Ни о чем этом не имели никакого представления господа, на разные лады «критиковавшие» Маркса. Они не догадывались, что хотя критика есть, разумеется, прекрасное дело, но критиковать надо умеючи, т.-е. *понимая то, что критикуешь.* Критиковать данный метод научного исследования — значит определять, насколько он пригоден для обнаружения причинной связи явлений. Определить же это можно только посредством опыта, т.-е. путем применения этого метода. Критиковать исторический материализм—значит попробовать воспользоваться методом Маркса-Энгельса при изучении исторического движения человечества. Только таким образом и можно обнаружить сильные и слабые стороны этого метода. The proof of the pudding is in the eating,—сказал Энгельс, поясняя свою теорию познания. Это остается вполне верным и в применении к историческому материализму. Чтобы *критиковать* это блюдо, надо его отведать. Чтобы отведать метод Маркса-Энгельса, надо уметь пользоваться им. А умелое пользование им предполагает несравненно более серьезную научную подготовку и гораздо более упорную работу мысли, нежели псевдо-критические разглагольствования на тему об «односторонности» марксизма.

«Критики» Маркса отчасти с сожалением, отчасти с упреком, отчасти с злорадством говорят, что до сих пор нет такой *книги,* которая давала бы теоретическое оправдание историческому материализму. Под книгой понимают обыкновенно что-то вроде краткого руководства по всемирной истории с материалистической точки зрения. Но в настоящее время такое руководство не может быть написано ни отдельным ученым,—как бы ни были обширны его сведения,— ни целой группой ученых. Для него нет и долго еще не будет достаточного материала. Этот материал может быть накоплен только путем длинного ряда частных исследований, обрабатывающих соответствующие области науки с помощью Марксова метода. Иначе сказать, «критики», требующие «книги», хотели бы, чтобы дело *началось с конца, т.-е. чтобы об'яснен был предварительно* с материалистической точки зрения *тот исторический процесс, который собственно и подлежит об'яснению.* На самом деле «книга» в защиту исторического материализма пишется именно в той мере, в какой современные исследователи,— чаще всего, как мы сказали, вовсе этого не со-

знавая,— вынуждаются всем современным состоянием общественной науки давать материалистическое об'яснение изучаемых ими явлений. А что таких ученых теперь уже не мало, достаточно убедительно показывают хотя бы указанные нами выше примеры.

Лаплас говорит, что после великого открытия Ньютона прошло около пятидесяти лет, прежде чем сделано было какое-нибудь важное дополнение к нему. Все это время нужно было этой великой истине, чтобы быть всеми понятой и чтобы преодолеть те препятствия, которые ей ставились теорией вихрей, а может быть, также и самолюбием современных Ньютону математиков *).

Препятствия, встречаемые современным материализмом, — как стройной и последовательной теорией, — несравненно больше, нежели те, с которыми встретилась при своем появлении теория Ньютона; против него прямо и решительно восстает интерес господствующего теперь класса, а влиянию этого последнего по необходимости подчиняется огромнейшее большинство нынешних ученых. Материалистическая диалектика, «ни перед чем не склоняющаяся и рассматривающая вещи *с их преходящей стороны*», не может пользоваться симпатиями *консервативного класса,* каким является теперь буржуазия на Западе. Она до такой степени противоречит настроению этого класса, что естественно представляется его идеологам чем-то непозволительным, неприличным, недостойным ни «порядочных людей» вообще, ни «почтенных» мужей науки в частности **). Неудивительно, что каждая из ученых почтенностей считает себя нравственно обязанной отклонять от себя всякое подозрение в сочувствии к материализму. И очень нередко бывает так, что эти почтенности тем решительнее отрекаются от него, чем упорнее они придерживаются в своих *специальных* исследованиях материалистической точки зрения***). Тут получается какая-то полубессознательная «условная ложь», могущая иметь, конечно, только самое вредное влияние на теоретическую мысль.

*) «Exposition du système du monde». Paris. L'an IV, T. II, p.p. 291—292.

**) Об этом см., между прочим, в вышеназванной статье *Энгельса*, Ueber den historischen Materialismus.

***) Вспомните, с каким жаром оправдывался от упрека в материализме Лампрехт; ср. также как оправдывается от него Ратцель («Die Erde und das Leben», S. 631.) А между тем тот же Ратцель пишет: «Сумма культурных приобретений каждого данного народа на каждой данной ступени его развития составляется из материальных и духовных элементов... Они приобретаются неодинаковыми средствами, с неодинаковым трудом и неодновременно... В основе духовных приобретений лежат материальные. Духовная деятельность является, как роскошь, лишь

XV

«Условная ложь» общества, разделенного на классы, тем больше разрастается, чем более расшатывается под влиянием экономического развития и вызываемой им классовой борьбы существующий порядок вещей. Маркс весьма справедливо сказал, что чем более развивается противоречие между растущими производительными силами и существующим общественным строем, тем более пропитывается лицемерием идеология господствующего класса. И чем более обнаруживает жизнь лживость этой идеологии, тем возвышеннее и нравственнее становится *язык* этого класса («Sankt Max». Dokumente des Sozialismus, August 1904, S. 370 — 371). Справедливость этой мысли особенно ярко бросается в глаза теперь, когда, например, в Германии распространение разврата, разоблаченного процессом Гардена-Мольтке, идет рука об руку с «возрождением идеализма» в общественной науке. А у нас даже в среде «теоретиков пролетариата» являются люди, не понимающие общественной причины этого «возрождения» и сами подчиняющиеся его влиянию: Богдановы, Базаровы и им подобные...

Впрочем, преимущества, даваемые всякому исследователю методом Маркса, так безмерно велики, что их начинают во всеуслышание признавать даже люди, охотно подчиняющиеся «условной лжи» нашего времени. К числу таких людей принадлежит, например, американец Зелигмэн, автор вышедшей в 1909 году книги «The economic interpretation of history». Зелигмэн откровенно признает, что ученых отпугивали от теории исторического материализма делаемые из нее Марксом социалистические выводы. Но он находит, что можно накормить козу и сохранить капусту, «можно быть экономическим материалистом» и, однако, оставаться противником социализма. «Тот факт, что экономические взгляды Маркса были ошибочны, — говорит он, — не имеет никакого отношения к истинности или ложности его философии истории» *). В действительности, экономические взгляды Маркса были теснейшим образом связаны с его историческими взглядами. Чтобы хорошо понять «Капитал», безусловно *необходимо* сначала хорошо вдуматься в знамени-

---

после удовлетворения материальных потребностей. Поэтому все вопросы о происхождении культуры сводятся к вопросу о том, что содействует развитию материальных основ культуры» («Völkerkunde», I Band, I Auflage, S. 17.) Это—самый недвусмысленный исторический материализм, только гораздо менее продуманный и потому не такой высокопробный, как материализм Маркса-Энгельса.

*) Назв. соч., стр. 24 и 109

тое предисловие к «Zur Kritik der politischen Oekonomie». Но мы не можем здесь ни излагать экономические взгляды Маркса, ни выяснять то, не подлежащее, однако, ни малейшему сомнению обстоятельство, что они представляют собой *лишь* необходимую составную часть *учения*, называемого историческим материализмом *). Прибавим только, что Зелигмэн—достаточно «почтенный» человек для того, чтобы пугаться также *материализма*. Этот экономический «материалист» считает непозволительною крайностью стремление об'яснять «религию и даже христианство» экономическими причинами **). Все это ясно показывает, как глубоко коренятся те предрассудки, а следовательно, и те препятствия, с которыми приходится бороться теории Маркса. И все-таки самый факт появления книги Зелигмэна и даже самый характер делаемых им оговорок дают некоторое основание надеяться, что исторический материализм,—хотя бы и в укороченном, «очищенном» виде,—добьется, наконец, признания со стороны тех идеологов буржуазии, которые не совсем еще покинули всякую заботу о приведении в порядок своих исторических воззрений ***).

Но борьба с социализмом, материализмом и прочими неприятными крайностями предполагает наличность известного «духовного оружия». Духовным оружием, употребляемым в борьбе с социализмом, служит теперь, главным образом, так называемая суб'ективная политическая

---

*) Впрочем, вот два слова в из'яснение сказанного. По Марксу, «экономические категории представляют собою лишь теоретические-отвлеченные выражения общественных отношений производства». («Нищета философии», часть вторая «замечание» второе.) Это значит, что Маркс и на категории *политической экономии* смотрит с точки зрения тех взаимных отношений людей в общественном процессе производства, развитием которых об'ясняется у него в основных чертах историческое движение человечества.

**) Там же, стр. 37. «Происхождение христианства» Каутского, как произведение этой «крайности», конечно, достойно порицания с точки зрения Зелигмэна.

***) Чрезвычайно поучительно следующее сопоставление. По словам Маркса материалистическая диалектика, об'ясняя существующее, об'ясняет также и его *неизбежное уничтожение*. И в этом он видит ее достоинство, ее прогрессивное значение. А Зелигмэн говорит: «Социализм есть теория, относящаяся к тому, что должно быть; исторический материализм есть теория, относящаяся к тому, что было» (там же, стр. 108). И только на этом основании он считает для себя возможным защищать исторический материализм. Другими словами, это означает, что можно игнорировать этот материализм, поскольку он об'ясняет неизбежное уничтожение *существующего*, и пользоваться его методом для об'яснения того, что *существовало*. Это одна из многих разновидностей «двойной бухгалтерии» в идеологической области,—бухгалтерии, тоже *порождаемой экономическими причинами*.

экономия и более или менее удачно насилуемая статистика. В борьбе с материализмом главной твердыней являются всевозможные разновидности кантианства. В области общественной науки кантианство утилизируется для этой цели, как учение *дуалистическое, разрывающее связь между бытием и мышлением*. Так как рассмотрение *экономических* вопросов в наш план не входит, то мы ограничимся оценкой *философского* духовного оружия буржуазной реакции в области идеологий.

Заканчивая свою брошюру «Развитие научного социализма», Энгельс замечает, что, когда созданные капиталистической эпохой могучие средства производства перейдут в общественную собственность и когда производство будет организовано сообразно общественным потребностям, тогда люди станут, наконец, господами своих общественных отношений, а тем самым сделаются господами природы и самих себя. Только тогда они начнут *сознательно* делать свою историю; только тогда приводимые ими в действие общественные причины будут вызывать все в большей мере желательные для них действия. «Это будет скачок человечества из царства необходимости в царство свободы».

Эти слова Энгельса вызвали возражения со стороны тех, которые, вообще не переваривая «скачков», никак не могли или не хотели понять «скачка» из царства необходимости в царство свободы. Такой «скачок» казался им даже противоречащим тому взгляду на свободу, который высказан был тем же Энгельсом в первой части «Анти-Дюринга». Поэтому, чтобы разобрать, в чем тут была у них путаница, мы вынуждены припомнить, что, собственно, высказал там Энгельс.

А высказал он там вот что. Поясняя слова Гегеля: «Необходимость слепа лишь поскольку она остается непонятой», он утверждал, что свобода состоит «в господстве над природой и над самим собой,—господстве, основанном на познании естественной необходимости» *). Энгельс развил эту мысль с ясностью, вполне достаточной для людей, знакомых с тем учением Гегеля, на которое он ссылался. Но в том-то и беда, что современные кантианцы Гегеля только «критикуют», а изучать не изучают: не зная Гегеля, они не могли понять и Энгельса. Они возражали автору «Анти-Дюринга», что нет свободы там, где есть подчинение необходимости. И это было вполне последовательно со стороны людей, философские взгляды которых насквозь пропитаны *дуализмом*, не умеющим соединять мышления с бытием. С точки зрения этого дуализма «скачок» из необходимости в свободу действительно остается совер-

*) «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft», fünfte Auflage, S. 113.

шенно непонятным. Но философия Маркса,—так же, как и философия Фейербаха,—провозглашает единство бытия и мышления. И хотя она,—как мы уже видели выше, говоря о Фейербахе,—понимает это единство совсем иначе, нежели понимал его абсолютный идеализм, но в интересующем нас вопросе об отношении свободы к необходимости она совсем не расходится с учением Гегеля.

Все дело в том, что́ именно понимать под *необходимостью*. Еще Аристотель *) показал, что понятие необходимости имеет много оттенков: необходимо принять лекарство, чтобы выздороветь; необходимо дышать, чтобы жить; необходимо с'ездить в Эгину, чтобы получить долг. Это, так сказать, *условная* необходимость; мы *должны* дышать, *если* мы хотим жить; *должны* принимать лекарство, *если* хотим отделаться от болезни и т. д. С необходимостью этого рода человек постоянно имеет дело в процессе своего воздействия на внешний мир: ему *необходимо* посеять хлеб, *если* он хочет получить жатву; *необходимо* спустить стрелу, *если* он хочет убить зверя; *необходимо* запастись топливом, *если* он хочет привести в действие паровую машину, и т. д. Становясь на точку зрения неокантианской «критики Маркса», надо признать, что и в этой условной необходимости есть элемент *подчинения;* человек был бы *свободнее,* если бы он мог удовлетворять свои потребности, вовсе не затрачивая никакого труда; он всегда *подчиняется* природе, даже *заставляя ее служить ему*. Но это его подчинение ей является условием его освобождения: подчиняясь ей, он тем самым увеличивает *свою власть над нею,* т.-е. *свою свободу*. То же было бы и при планомерной организации общественного производства. *Подчиняясь* известным требованиям технической и экономической необходимости, люди положили бы конец тому нелепому порядку, при котором над ними господствуют их собственные продукты, т.-е. в огромной степени увеличили бы свою *свободу*. Его подчинение и тут стало бы источником его освобождения.

Это не все. Привыкнув думать, что мышление отделено целой пропастью от бытия, «критики» Маркса знают только один оттенок необходимости: они,—скажем опять словами Аристотеля,—представляют себе необходимость лишь как силу, *препятствующую* нам поступать согласно *нашему* желанию и *вынуждающую* нас делать то, *что противоречит ему*. *Такая* необходимость в самом деле противоположна свободе и не может не быть для нас более или менее тяжелой. Но и тут не надо забывать, что

*) «Метафизика», кн. V, гл. V.

сила, представляющаяся человеку внешней силой принуждения, идущего вразрез с его желанием, может при других обстоятельствах представляться ему в совершенно другом свете. Возьмем для примера наш современный аграрный вопрос. Умному *помещику*-кадету «принудительное отчуждение земли» может казаться более или менее,—т.-е. обратно пропорционально величине «справедливого вознаграждения», — печальной исторической необходимостью. А вот *крестьянину,* стремящемуся достать «землицы», более или менее печальною необходимостью будет представляться, наоборот, только это «справедливое вознаграждение», а само «принудительное отчуждение» непременно покажется ему выражением его свободной воли и самым драгоценным обеспечением его свободы.

Говоря это, мы касаемся, может быть, самого важного пункта в учении о свободе,—пункта, не упомянутого Энгельсом, конечно, только потому, что человеку, прошедшему школу Гегеля, этот пункт понятен и без всяких пояснений.

В своей философии религии Гегель говорит: «Die Freiheit ist dies: nichts zu wollen als sich»*), т.-е. «свобода состоит в том, чтобы не желать ничего, кроме себя» [22]). И это замечание проливает чрезвычайно яркий свет на весь вопрос о свободе, поскольку он касается общественной психологии: крестьянин, требующий передачи ему помещичьей «землицы», не хочет «ничего, кроме себя». А вот помещик-кадет, соглашающийся уступить ему эту «землицу», тот хочет уже «не себя», а того, к чему *вынуждает* его история. Первый *свободен;* второй—разумно *подчиняется необходимости.*

С пролетариатом, обращающим средства производства в общественную собственность и организующим на новых началах общественное производство, было бы то же, что с крестьянином: он ничего не хотел бы, «кроме себя». И он чувствовал бы себя *вполне свободным.* Ну, а что касается капиталистов, то те, конечно, в лучшем случае чувствовали бы себя в положении помещика, принимающего кадетскую аграрную программу: они не могли бы не находить, что иное дело—*свобода,* а иное дело—*историческая необходимость.*

Нам сдается, что «критики», возражавшие Энгельсу, не понимали его, между прочим, и потому, что они могли мысленно войти в такое положение капиталиста, но никак не могли вообразить себя «в коже» пролетариев. И мы полагаем, что на это тоже была своя *социальная,* — в последней инстанции, *экономическая* причина.

---

*) Hegel's Werke, 12 Band, S. 98.

XVI

Дуализм, к которому склоняются теперь идеологи буржуазии, делает еще другой упрек историческому материализму. В лице Штаммлера он упрекает его в том, что он будто бы совсем не считается с *социальной телеологией*. Этот второй упрек, находящийся, впрочем, в самом тесном родстве с первым, так же неоснователен, как и первый.

Маркс сказал: «Чтобы производить, люди вступают в определенные взаимные отношения». Штаммлер ссылается на это положение, как на доказательство того, что сам Маркс, вопреки своей теории, не мог избежать телеологических соображений. Слова Маркса означают, по его мнению, что люди *сознательно* вступают в те взаимные отношения, без которых невозможно производство. Значит, эти отношения являются продуктом *целесообразного действия* *).

Не трудно заметить, в каком именно месте этого рассуждения Штаммлер делает логическую ошибку, налагающую свою печать на все его дальнейшие критические замечания.

Возьмем пример. Дикари-охотники преследуют данное животное, скажем,—слона. Для этого они собираются вместе и известным образом организуют свои силы. Где здесь *цель?* Где *средство?* Цель, очевидно, заключается в поимке или в убийстве слона; а средством служит преследование животного соединенными силами. *Чем* подсказывается цель? *Потребностями* человеческого *организма. Чем* определяется средство? *Условиями охоты.* Зависят ли от воли человека потребности его организма? Нет, не зависят, да и вообще с ними ведается *физиология*, а не *социология*. Чего же мы можем требовать в данный момент от социологии? Об'яснения того, почему, стремясь к удовлетворению своих потребностей,—скажем, потребности в пище,—люди вступают иногда в одни, а иногда в совершенно иные взаимные отношения. *И это обстоятельство социология,* — в лице Маркса,—*об'ясняет состоянием их производительных сил.* Далее спрашивается: зависит ли состояние этих сил от воли людей и от тех *целей,* которые ими преследуются? Социология,—опять в лице того же Маркса,—отвечает: нет, не зависит. А если не зависит, то, значит, они возникают в силу известной необходимости, определенной данными, вне человека лежащими условиями.

Что же выходит? Выходит, что если охота есть *целесообразная деятельность* дикаря, то этим несомненным фактом нимало не ослабляется

*) Wirtschaft und Recht», zweite Auflage, S 421.

значение той мысли Маркса, что *производственные отношения, возникающие между дикарями, занимающимися охотой,* возникают в силу условий, *от этой целесообразной деятельности не совсем зависящих.* Другими словами: если первобытный охотник *сознательно* стремится к тому, чтобы побить как можно больше дичи, то отсюда еще не следует, что коммунизм, свойственный быту этого охотника, вырос как *целесообразный продукт его деятельности.* Нет, коммунизм возник, или, вернее, *сохранился,* — так как возник-то он еще гораздо раньше, — сам собою, как *бессознательный,* т.-е. *необходимый* результат той организации труда, характер которой от воли людей совсем не зависел *). Вот это-то и не понял кантианец Штаммлер, тут-то он и сбился, введя в соблазн наших г.г. Струве, Булгаковых и прочих *временных* марксистов, имена коих ты, господи, веси **).

Продолжая свои критические замечания, Штаммлер говорит, что если бы общественное развитие совершалось исключительно в силу *причинной необходимости,* то было бы явной бессмыслицей всякое сознательное стремление содействовать ему. По его словам, тут может быть только одно из двух: или я считаю данное явление *необходимым,* т.-е. неизбежным, и тогда мне нет никакой надобности содействовать ему; *или* же моя деятельность нужна для того, чтобы *могло произойти* это явление, и тогда оно не может быть названо необходимым. Кто стремится к тому, чтобы содействовать необходимому, т.-е. неизбежному, восходу солнца?***)

Тут с поразительной ясностью обнаруживается дуализм, свойственный людям, воспитанным на Канте: *мышление всегда оторвано у них от бытия.*

Восход солнца не связан с общественными отношениями людей ни как причина, ни как следствие. Поэтому его можно противопоставлять, как явление природы, сознательным стремлениям людей, тоже не имеющим с ним никакой причинной связи. Не то с *общественными* явлениями,—с историей. Мы уже знаем, что история делается людьми; стало быть, человеческие стремления не могут не быть фактором исторического движения. Но история делается людьми так, а не иначе, вслед-

*) «Необходимость, в ее противоположности свободе, есть именно бессознательное» *Schelling,* System des transzendentalen Idealismus, 1880, S. 524.

**) Эта сторона дела довольно подробно выяснена нами в разных местах наше книги об *историческом монизме* [Сочинения, т. VII].

***) Там же, S. 421 и след. Ср. также статью *Штаммлера,* Materialistische Geschichtsauffassung, в «Handwörterbuch der Staatswissenschaften», V. B., S.S. 735—737.

ствие известной необходимости, о которой мы уже достаточно распространялись выше. Раз дана эта необходимость, то *даны, как ее следствие, и те стремления людей, которые являются неизбежным фактором общественного развития. Стремления людей не исключают необходимости, а сами определяются ею.* Значит, и противопоставление их необходимости есть большой грех против логики.

Когда данный класс, стремясь к своему освобождению, совершает общественный переворот, он поступает при этом более или менее целесообразно, и, во всяком случае, его деятельность является *причиной* этого переворота. Но эта деятельность, со всеми теми стремлениями, которые ее вызвали, сама есть *следствие* известного хода экономического развития и потому сама определяется *необходимостью.*

Социология становится наукой лишь в той мере, в какой ей удается понять возникновение целей у общественного человека (общественную «телеологию») как необходимое следствие общественного процесса, обусловливаемого в последнем счете ходом экономического развития.

И очень характерно то обстоятельство, что последовательные противники материалистического об'яснения истории видят себя вынужденными доказывать *невозможность* социологии *как науки.* Это значит, что *«критицизм» становится теперь* препятствием *для дальнейшего научного развития нашего времени.* Для людей, старающихся найти научное об'яснение истории философских теорий, тут представляется интересная задача: определить, каким образом эта роль «критицизма» связана с борьбою классов в современном обществе.

Если я стремлюсь принять участие в таком движении, торжество которого кажется мне исторически необходимым, то это значит только то, что я и на свою собственную деятельность смотрю как на необходимое звено в цепи тех условий, совокупность которых необходимо обеспечит торжество дорогого для меня движения. Не больше и не меньше. Это непонятно дуалисту. Но это вполне ясно человеку, усвоившему себе теорию *единства суб'екта и об'екта* и понявшему, каким образом обнаруживается это единство в общественных явлениях.

В высшей степени достойно замечания, что теоретики протестантизма в Северной Америке просто не понимают, как видно, того противопоставления свободы необходимости, которое так занимало и занимает многих идеологов европейской буржуазии. А. Баржи говорит, что «в Америке самые положительные из наставников по части энергии (professeurs d'énergie) очень мало склонны к признанию свободы

воли» *). Он об'ясняет это тем, что они, как люди действия, предпочитают «фаталистические решения». Но он ошибается. Фатализм тут ни при чем. И это видно из его же собственного замечания о моралисте Джонатане Эдуардсе: «Точка зрения Эдуардса... это — точка зрения всякого человека действия. Для всякого, кто хоть раз в жизни преследовал определенную цель, свобода есть способность вложить всю свою душу в преследование этой цели» **). Это очень хорошо сказано, и это очень похоже на Гегелевское «не хотеть ничего, кроме себя». Но когда человек «не хочет ничего, кроме себя», тогда он совсем не фаталист; тогда он — именно и только — *человек действия*.

Кантианство — не философия борьбы, не философия людей действия. Это — философия половинчатых людей, философия компромисса.

Энгельс говорит, что средства для устранения существующего общественного зла должны быть *открыты* в данных материальных условиях производства, а не *придуманы* тем или другим общественным реформатором. Штаммлер соглашается с этим, но упрекает Энгельса в неясности мысли, так как вопрос-то, по его мнению, именно в том и состоит, «*с помощью какого метода* должно быть сделано это открытие» ***). Это возражение, свидетельствующее лишь о неясности Штаммлеровой мысли, устраняется простым указанием на то, что хотя характер «метода» определяется в таких случаях множеством разнообразнейших «факторов», но все эти «факторы» могут быть, в конце концов, приурочены к ходу экономического развития. Само появление *теории Маркса* обусловлено было развитием капиталистического способа производства, между тем как преобладание утопизма ****) в до-марксовском социализме вполне понятнс в таком обществе, которое страдало не только от развития указанногс способа производства, но также,—и едва ли не больше того,—*от недостатка этого развития*.

Распространяться об этом излишне. Но, может быть, читатель не посетует на нас, если мы, заканчивая эту статью, обратим его внимание на то, как тесно связан *тактический* «*метод*» Маркса и Энгельса с основными положениями их исторической теории.

Мы уже знаем, что, согласно этой теории, человечество всегда ставит себе только разрешимые задачи, «ибо... самая задача является лишь там, где материальные условия ее решения уже существуют или находятся

*) *A. Bargy*, La religion dans la société aux Etats-Unis, Paris 1902, p.p. 88—89.
**) Ibid., p. 97—98.
***) Ibid., p. 98.
****) «Handwörterbuch», IV B., S. 736.

в процессе своего возникновения». Но там, где эти условия *уже существуют*, положение дел совсем не таково, как там, где они только еще *«находятся в процессе своего возникновения»*. В первом случае *уже наступило* время для «скачка», во втором — *«скачок» остается* пока *делом* более или менее отдаленного *будущего*, «конечной целью», приближение которой *подготовляется рядом «постепенных* изменений» во взаимных отношениях общественных классов. Какова же должна быть роль новаторов в ту эпоху, когда «скачок» *еще невозможен?* Очевидно, им остается содействовать «постепенным изменениям», т.-е., говоря иначе, они должны добиваться *реформ*. Таким образом находят себе место как *«конечная цель»*, так и *реформы*, и самое противопоставление реформы «конечной цели» лишается всякого смысла, отступает в область утопических преданий. Кто бы ни делал такое противопоставление, — немецкий «ревизионист» вроде Эдуарда Бернштейна, или итальянский «революционный синдикалист» вроде тех, которые заседали на последнем синдикалистском конгрессе в Ферраре,—он в одинаковой мере показывает свою неспособность понять дух и метод современного научного социализма. Это полезно напомнить теперь, когда и реформизм, и синдикализм позволяют себе говорить во имя Маркса.

И каким здоровым оптимизмом веет от этих слов: «человечество всегда ставит себе только разрешимые задачи!». Они не означают, конечно, что хорошо каждое решение великих задач человечества, предлагаемое первым встречным утопистом. Иное дело—утопист, а иное дело—«человечество», или, точнее, общественный класс, представляющий в данное время великие интересы человечества. Тот же Маркс очень хорошо сказал: *«Чем глубже захватывается жизнь данным историческим действием, тем более растут размеры массы, совершающей* это действие». Этим окончательно осуждается утопическое отношение к великим историческим задачам. И если Маркс все-таки думал, что человечество не ставит себе неразрешимых задач, то с теоретической стороны эти его слова представляют собою лишь новое выражение мысли об единстве суб'екта и об'екта в ее приложении к процессу исторического развития, а со стороны практической они выражают ту спокойную, мужественную веру в достижение «конечной цели», которая заставила когда-то нашего незабвенного Н. Г. Чернышевского горячо воскликнуть:

«Пусть будет, что будет, а будет все-таки на нашей улице праздник!».

Примечания

1) Мой друг Виктор Адлер совершенно верно заметил в статье, которую он опубликовал в день похорон Энгельса, что социализм, как его понимали Маркс и Энгельс, есть не только экономическое, но и универсальное учение (я цитирую по итальянскому изданию: Ф. Энгельс, «Политическая экономия». С введением и био-библиографическими заметками Филиппа Туратти, Виктора Адлера и Карла Каутского. Милан 1895). Но чем вернее эта характеристика социализма, как его понимали Маркс и Энгельс, тем более странное впечатление производит, когда Виктор Адлер допускает возможность замены *материалистической* основы этого «универсального учения» *кантовской*. Что приходится думать об универсальном учении, философская основа которого не стоит ни в какой связи со всем его строением? Энгельс писал: «Маркс и я были, кажется, единственными, которые перенесли сознательную диалектику в материалистическое понимание природы и истории» (см. предисловие к третьему изданию «Анти-Дюринга»). Из этого совершенно ясно вытекает, что отцы научного социализма, несмотря на некоторых своих современных последователей, были *сознательными материалистами* не только в области истории, но и в области естествознания.

2) Для характеристики эволюции философских воззрений Маркса представляет большое значение его письмо к Фейербаху от 30 октября 1843 г. Приглашая Фейербаха выступить против Шеллинга, Маркс пишет: «Вы для этого самый подходящий человек, ибо вы являетесь *Шеллингом наизнанку*. Вполне *правильная юношеская мысль* Шеллинга,—мы должны признавать все хорошее и в нашем противнике,—для осуществления которой, он, однако, не имел никаких способностей, кроме воображения, никакой энергии, кроме тщеславия, никакого стимула, кроме опиума, никакого органа, кроме раздражительности и женской способности воспринимания,—эта правильная юношеская мысль Шеллинга, оставшаяся у него фантастическим видением юности, у вас превратилась в истину, в реальность, в мужественную серьезность. Шеллинг поэтому является вашим *искаженным предвосхищением*, а как только такому *искажению* противопоставляется действительность, то оно должно рассеяться, как пар, как облако. Я считаю вас поэтому необходимым, естественным, уполномоченным их величествами природой и историей, противником Шеллинга. Ваша борьба с ним, это—борьба самой философии с извращением этой философии» (К. Грюн, «Людвиг Фейербах в его письмах и произведениях». Лейпциг, 1874, том первый, стр. 361). Согласно этому, Маркс, вероятно, понимал «юношескую мысль Шеллинга» в смысле материалистического монизма. Но Фейербах не разделял этого взгляда Маркса, как видно из его ответа Марксу. Он находит, что Шеллинг уже в своих первых произведениях «только превращает идеализм *мысли* в идеализм *воображения*, вещам приписывает так же мало реальности, как и «я», с той лишь разницей, что это имело другую видимость, потому что на место определенного «я»

он поставил неопределенное Абсолютное и придал идеализму пантеистический оттенок» (там же, стр. 402).

3) Энгельс писал: «Ход развития Фейербаха есть превращение гегельянца,—правда, вполне правоверным гегельянцем он не был никогда,—в материалиста. На известной ступени этого развития он пришел к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника. С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что предвечное бытие «абсолютной идеи» и «логических категорий», существование которых, по Гегелю, предшествовало существованию мира, есть не более как фантастический остаток веры в неземного творца; что вещественный, доступный нашим внешним чувствам мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир, и что наше сознание и мышление порождаются вещественным органом, частью нашего тела,—мозгом,—хотя и принадлежат, повидимому, к невещественному миру. Не материя порождается духом, а дух представляет собою высочайшее порождение материи. Это, конечно, уже чистый материализм» («Людвиг Фейербах». Штутгарт 1907, стр. 17—18).

4) Ф. Ланге утверждает: «Настоящий материалист всегда будет склонен направлять свой взор на всю совокупность внешней природы и рассматривать человека только как волну в океане вечного движения вещества. Природа человека является для материалиста только специальным случаем общей физиологии, как мышление есть только специальный случай в цепи психических жизненных процессов» («История материализма», т. II, стр. 74. Лейпциг 1902). Но и Теодор Дэзами в своем «Кодексе Коммуны» (Париж, 1843) тоже исходит от человеческой природы (человеческого организма), и, несмотря на это, никто не усомнится, что он разделяет взгляды французского материализма XVIII столетия. Впрочем, Ланге совершенно не упоминает Дэзами, тогда как Маркс причисляет его к французским коммунистам, коммунизм которых был научнее, чем коммунизм, напр., Кабэ. «Дэзами, Гэ и другие французские коммунисты того же направления,—говорит Маркс,—развивают материалистическое учение, как учение реального гуманизма и логическую основу коммунизма» («Святое семейство»). В то время, когда Маркс и Энгельс писали цитированное произведение, они еще расходились в оценке философии Фейербаха. Маркс называл ее «материализмом, совпадающим с гуманизмом» (подобно тому, как Фейербах в *теории,* французский и английский социализм и коммунизм являются на *практике* материализмом, совпадающим с гуманизмом). Маркс вообще рассматривал материализм, как необходимую теоретическую основу коммунизма и социализма. Энгельс, напротив, придерживался взгляда, что Фейербах раз навсегда покончил со старым противоположением спиритуализма и материализма («Святое семейство»). Позже, как мы видели, он также отмечает в развитии Фейербаха эволюцию от идеализма к материализму.

5) Уже в это время Фейербах написал следующие примечательные строки: «Несмотря на всю противоположность между практическим, отрицающим всякую спекуляцию, реализмом в системах так называемого сенсуализма и материализма англичан и французов и духом *всего* Спи-

нозы, они все же имеют свое *последнее* основание в том взгляде на материю, который был выражен Спинозой, как метафизиком, в знаменитом положении: «материя—отрицает бога» (К. Грюн, «Фейербах», т. I, стр. 324—325).

6) В «Святом семействе» Маркс замечает: «Гегелевская история философии изображает французский материализм, как осуществление спинозовской субстанции».

7) «Как познаем мы внешний мир? Как познаем мы *внутренний* мир? Мы не имеем ведь для нас иных средств, чем для других! Знаю ли я что-нибудь о себе без посредства чувств? Существую ли я, если я не существую вне себя, т.-е. вне моего представления? Но откуда я знаю, что я существую? Но откуда я знаю, что я существую не в представлении, а чувственно, действительно, если я не воспринимаю себя при посредстве чувств?» («Посмертные афоризмы» Фейербаха в кн. Грюна, т. II, с. 311).

8) Тут мы особенно рекомендуем вниманию читателя ту мысль Энгельса, что законы внешней природы и законы, регулирующие телесное и духовное бытие человека, суть «две группы законов, которые мы, в крайнем случае, еще можем отделить в представлении, но никогда в действительности» («Анти-Дюринг»). Это—то же самое *учение об единстве бытия и мышления, об'екта и суб'екта.* О пространстве и времени смотри пятую главу первой части указанного сочинения. Из этой главы видно, что пространство и время были для Энгельса, как и для Фейербаха, не только формами созерцания, но и формами бытия.

9) Фейербах сказал о своей философии: «Моя философия не может быть исчерпана пером, она не находит места на бумаге». Но это положение имело для него только теоретический смысл. Он заявляет дальше: «Ибо для нее,—т.-е. для философии Фейербаха,—истинным является не продуманное, а то что было не только продумано, но увидено, услышано и прочувствовано» («Посмертные афоризмы» в книге Грюна, т. II, стр. 306.).

10) Более того. По возвращении из ссылки, Чернышевский опубликовал статью «Характер человеческого знания». В ней он остроумно доказывает, что человек, сомневающийся в существовании внешнего мира, должен усомниться в своем собственном существовании. Чернышевский был и навсегда остался верным последователем Фейербаха. Основная мысль его статьи может быть выражена следующими словами Фейербаха: «Я отличаюсь от вещей и существ вне меня не потому, что я себя отличаю от них, но я отличаю себя потому, что отличаюсь от них физически, органически, действительно. Сознание предполагает бытие, есть только осознанное бытие, сущее как сознанное, представленное» («Посмертные афоризмы» в книге Грюна, т. II, стр. 306).

11) Точно так же поступают Эрнст Мах и его последователи. Они сначала превращают *чувствование* в самостоятельную, не зависящую от чувствующего *тела* сущность, которая у них называется элементом, и затем об'являют, что в этой сущности дано решение противоречия между бытием и мышлением, суб'ектом и об'ектом. Из этого видно, как велика ошибка тех, кто утверждает, что Мах близок к Марксу.

12) Этим об'ясняются оговорки, которые Фейербах всегда делает, когда говорит о материализме. Так, например: «Идя от этой точки назад, я совершенно соглашаюсь с материалистами; идя вперед, я расхожусь с ними» («Посмертные афоризмы»). Что он хотел этим сказать, видно из следующих его слов: «И я признаю *идею,* но только в области человечества, политики, морали, философии» (Грюн, т. II, стр. 307). Но откуда является идея в политике и морали? Этот вопрос не решается еще тем, что мы «признаем» идею.

13) Впрочем, и по Фейербаху «человеческое существо» создается историей. Так, он говорил: «Я мыслю только как суб'ект, воспитанный историей, обобщенный, соединенный с целым, с родом, с духом всемирной истории; мои мысли имеют свое начало и основание не непосредственно в моей особенной суб'ективности, — они представляют результаты; их начало и основание есть начало и основание самой всемирной истории» (К. Грюн, II, стр. 309). Мы, таким образом, находим уже у Фейербаха зачатки материалистического понимания истории. Но он в этом отношении идет не дальше Гегеля (см. нашу статью «К шестидесятилетию смерти Гегеля» в сборнике «За двадцать лет») [1]) и даже отстает от него. Вместе с Гегелем, он подчеркивает значение того, что великий немецкий идеалист называл географической основой всемирной истории. Он говорит: «Ход истории человечества, конечно, предписан ему, ибо человек следует за движением природы, как это видно по направлению вод. Люди стремятся туда, где они находят место, и место, которое им больше всего пригодно. Люди оседают в известной местности, они определяются местом, в котором они живут. Сущность Индии есть сущность индуса. То, что он есть, чем он стал, есть только продукт ост-индского солнца, ост-индского воздуха, ост-индской воды, ост-индских зверей и растений. Каким же образом человек мог первоначально возникнуть не из природы? Люди, которые осваиваются со всякой природой, возникли из природы, не выносящей никаких крайностей» («Посмертные афоризмы», К. Грюн, том. II, стр. 330).

14) См. «Нищету философии», часть вторая, замечания первое и второе. Следует, однако, заметить, что и Фейербах критиковал Гегелевскую диалектику с материалистической точки зрения. «Что такое диалектика,—говорит он,—которая стоит в противоречии с естественным происхождением и развитием? Как обстоит дело с ее «необходимостью»?». Где «об'ективность» психологии вообще, философии, которая абстрагируется от единственной категорической и повелительной, основной и прочной об'ективности, об'ективности физической природы—философии, которая полагает, что ее конечная цель, абсолютная истина *и* завершение духа, заключается как раз в полном удалении от этой природы и абсолютной, не ограниченной никакими Фихтевским, не-*я*, никакой кантовской вещью в себе, суб'ективности» (К. Грюн, I, 399).

15) «При всей постепенности переход от одной формы движения к другой всегда остается скачком, решающим поворотом. Таков переход от механики небесных тел к механике меньших масс на отдельных

[1]) [Сочинения, т. VII].

небесных телах, также переход от механики масс к механике молекул, охватывающей движения, которые мы исследуем в так называемой собственно физике: теплота, свет, электричество, магнетизм; точно так же переход от физики молекул к физике атомов—химии—опять-таки совершается посредством решительного скачка, и еще более это имеет место при переходе от обыкновенного химического действия к химизму белковины, который мы называем жизнью. Затем уже в пределах сферы жизни скачки становятся все реже и незаметнее» (Энгельс, «Анти-Дюринг»).

16) Наполеон I говорит: «Природа оружия определяет состав армии, театр войны, походы, позиции, боевой порядок, устройство крепостей. Все это создает постоянную противоположность между войнами древних и современных народов» («Очерк войн Цезаря», 1836, стр. 87).

17) Еще Милль, повторяя слова «одного из величайших мыслителей нашего времени», говорил: «Из всех вульгарных способов уклониться от исследования воздействия, которое оказывают социальные и моральные влияния человеческого духа, самым вульгарным является приписывание различий в поведении и характере присущим человеку естественным различиям» («Основания политической экономии», I, 390).

18) Мы позволим себе указать на нашу статью в журнале «Современный мир» («О так называемых религиозных исканиях в России», 1908, сентябрь и ноябрь) [1]). Мы исследовали в ней и значение техники для развития религиозных представлений.

19) Известно, что у нас осенью 1905 года некоторые марксисты рассуждали не так. Они считали возможной в России *социалистическую* революцию, как будто производительные силы этой страны были уже достаточно развиты для такой революции.

20) Энгельс говорит в своей работе о происхождении семьи, что чистые охотничьи народы существуют только в воображении ученых. Охотничьи племена являются в то же время и «собирателями». Но, как мы видели, охота оказывает глубочайшее влияние на развитие воззрений и вкуса этих народов.

21) В своей полемике против братьев Бауэров Маркс пишет: «Французское просвещение, а в особенности французский материализм XVIII века, представляет собою не только борьбу против существующей религии и теологии, но также открытую, ясно выраженную борьбу против метафизики XVII столетия — против метафизики Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница — и в то же время «борьбу против существующих политических учреждений». Теперь это уже всем известно.

22) Уже Спиноза («Этика», III часть, вторая теорема, примечание) сказал, что многие думают, что они поступают свободно, потому что они знают свои дела, но не знают их причин. «Так, ребенок думает, что свободно хочет молока; рассерженный ребенок, что он хочет мести; трусливый, что он хочет бежать». Ту же самую мысль выразил Дидро, материалистическое учение которого вообще было спинозизмом, освобожденным от теологической оболочки.

---

[1]) [Сочинения, т. XVII.]

Предисловие переводчика ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах»

Много воды протекло под мостами с тех пор, как предлагаемая брошюра вышла по-русски в первом издании. В предисловии к этому изданию я говорил, что торжествующая реакция облекается у нас, между прочим, в философский костюм и что для борьбы с этой реакцией русским социалистам неизбежно придется заниматься философией. Это мое предвидение вполне подтвердилось последующими событиями. Русским социалистам,—я разумел и разумею собственно социал-демократов,—в самом деле пришлось взяться за философию. Но так как они взялись за нее очень поздно и, по народному выражению, *не дружно*, то и результаты получились не особенно отрадные. Подчас приходилось почти сожалеть о том, что нашим товарищам попадались в руки философские книги. Сожалеть—потому, что они не умели критически отнестись к изучаемым ими авторам и кончали тем, что сами подчинялись их влиянию. А так как современная философия не только у нас, но и на Западе стоит под знаком реакции, то в революционные головы попадало реакционное содержание, и начиналась величайшая путаница, которая иногда получала громкое имя *критики Маркса,* а иногда носила более скромное название *соединения марксизма* с философскими взглядами того или другого идеолога буржуазии (неокантианцев, Маха, Авенариуса и др.). Что *марксизм* можно соединить с чем угодно, даже со *спиритизмом,* это не подлежит ни малейшему сомнению: весь вопрос в том, *как* можно это сделать. А на этот вопрос всякий, мало-мальски толковый человек не может ответить иначе, как указанием на *эклектизм.* С помощью эклектизма можно «соединить» все, что угодно, со всем, что в голову взбредет. Но эклектизм никогда не приводил ни к чему хорошему ни в теории, ни на практике. Фихте говорит: «Философствовать значит не действовать; действовать значит не философствовать», и это совершенно справедливо. Однако, не менее справедливо

и то, что только последовательно мыслящий человек способен быть последовательным в своей деятельности. А для нас, претендующих на честь быть представителями самого революционного класса, который выступал когда-либо на историческую сцену, последовательность обязательна под страхом измены своему собственному делу.

Чем обусловливается это стремление соединить Маркса то с тем, то с другим из идеологов буржуазии?

Во-первых, *модой*.

Некрасов говорит об одном из своих героев.

Что ему книжка последняя скажет,
То на душе его сверху и ляжет.

Такие герои существуют всегда, пробираются во все лагери. Встречаются они, к сожалению, и в нашем.

У нас на них был урожай во второй половине девяностых годов, когда для многих и многих наших «интеллигентов» сам марксизм явился «последней книжкой», ложившейся «сверху на душу». Такие «интеллигенты» были как бы нарочно изготовлены историей для того, чтобы взяться за «соединение» марксизма с другими «последними книжками». Их не жалко: это пустой народ.

Но досадно, что и более серьезные товарищи нередко чувствуют охоту к «соединению». Тут дело об'ясняется уже не увлечением модой. И тут явление, очень вредное и печальное само по себе, обнаруживает присутствие похвальных побуждений.

Вообразите, что у данного товарища есть потребность выработать себе стройное миросозерцание; этот товарищ усвоил себе,—более или менее хорошо,—философско-*историческую* сторону учения Маркса, но собственно *философская* сторона этого учения осталась для него непонятной и недоступной. Поэтому он решает, что у Маркса эта сторона осталась «*неразработанной*», и принимается сам «*разрабатывать*» ее. А когда он принимается за это,—очень не легкое,—дело, ему подвертывается какой-нибудь представитель буржуазного «критицизма», вносящий хоть некоторый, хоть кажущийся порядок туда, где до сих пор существовало, повидимому, только царство хаоса, и очень легко покоряет своему влиянию любознательного, но недостаточно подготовленного и недостаточно самостоятельного искателя философской истины. Вот вам и готов «соединитель»! Намерения у него были хорошие, а результат получился скверный.

Нет, что бы там ни говорили наши противники, а это неоспоримо: стремление к «соединению» теории Маркса с другими теориями,—которые, по немецкому выражению, бьют ее по лицу,—обнаруживает стремление к выработке стройного миросозерцания, но оно обнаруживает также *слабость мысли, неспособность строго и последовательно держаться одного основного принципа.* Иначе сказать: тут обнаруживается неспособность понять Маркса.

Как помочь этому горю? Я не вижу другого средства, кроме распространения правильного взгляда на философию Маркса-Энгельса. А в этом смысле предлагаемая брошюра может, как я думаю, сделать очень много.

Мне самому не раз приходилось слышать вопрос: почему нельзя соединить исторический материализм с трансцендентальным идеализмом Канта, с эмпириокритицизмом Авенариуса, с философией Маха и проч. Я всегда отвечал на это почти в тех же выражениях, в которых отвечаю теперь. Что касается Канта, то мое примечание (см. стр. 95) [1]) показывает полную невозможность «соединить» философское учение Канта с теорией развития. Так же мало соединимы с ней и взгляды Маха и Авенариуса, представляющие собою новейшую разновидность философии Юма. Если последовательно держаться этих взглядов, то придешь *к солипсизму*, т.-е. к отрицанию существования всех людей, кроме самого себя. Не думайте, читатель, что это шутка. Хотя Мах энергично протестует против отождествления его философии с суб'ективным идеализмом Беркли [2]), но этим доказывается лишь его непоследовательность. Если тела или вещи представляют собою только мысленные символы наших ощущений (точнее, групп, комплексов ощущений), и если они не существует вне нашего сознания,—а именно такова мысль Маха,—то от суб'ективного идеализма и от солипсизма можно отделываться лишь посредством вопиющей непоследовательности. И недаром один из учеников Маха, Г. Корнелиус, в своей книге «Einleitung in die Philosophie». München 1903, подошел вплотную к солипсизму. Он (стр. 322) признает, что наука не может разрешить для человека в положительном или отрицательном смысле вопрос о том, существует ли какая-нибудь психическая жизнь, кроме его собственной. Это неоспоримо с точки зрения махизма, но если существование чуждой мне психической жизнь остается для меня сомнительным; если,—как мы видели,—тела

---

[1]) [Сочинения, т. VIII, стр. 382.]

[2]) «Die Analyse der Empfindungen», vierte Auflage, S. S. 282–283.

вообще суть только символы ощущений, то остается помириться с солипсизмом, чего не решается, однако, сделать Корнелиус.

Надо заметить, что Мах считает Г. Корнелиуса не своим учеником, а учеником Авенариуса. Это неудивительно потому, что между взглядами Маха, с одной стороны, и Авенариуса, с другой—очень много общего, как это признает, впрочем, сам Мах [1]). Для философии Авенариуса,—как и для философии Маха,—вопрос о том, что Фихте называет *множественностью индивидуумов,* есть главное затруднение, с которым она не может справиться иначе, как или признав истину материализма, или упершись в тупой переулок солипсизма. Это должно быть очевидно для всякого мыслящего человека, который даст себе труд прочитать, например, вышедшее в русском переводе сочинение Авенариуса: «Человеческое понятие о мире» [2]).

Само собою понятно, что солипсизм может быть «соединен» с каким-нибудь (не только с материалистическим) взглядом на историю разве только последователем Поприщина.

Современное учение о развитии,—частью которого является наше об'яснение истории,—находит себе прочное обоснование *только* в материализме, и неудивительно, поэтому, что основатели научного социализма, как выразился Энгельс (см. стр. 33—34 предлагаемой брошюры) [3]) *не шутили с материализмом,* последовательно прилагая его в тех отраслях знания, которые до них были самой надежной твердыней идеализма.

И заметьте, что с материализмом тесно связан не только *научный* социализм. *Утопический* социализм, любивший кокетничать с идеализмом и даже с религией, тоже должен быть признан его законным сыном, как это очень хорошо видно из первого приложения к этой брошюре («Карл Маркс о французском материализме XVIII столетия»).

«Картезианский материализм, — говорит в нем Маркс, — превратился в *естествознание,* собственно так называемое. Другое направление французского материализма впадает прямо в *социализм* и *коммунизм.* Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую

---

[1]) См. у него в вышеназванной книге главу: Mein Verhältniss zu R. Avenarius und anderen Forschern. S. 38.

[2]) Один немецкий писатель замечает, что для эмпириокритицизма *опыт* есть только предмет исследования, а вовсе не средство познания. Если это так, то противопоставление эмпириокритицизма материализму лишается смысла, и рассуждения на тему о том, что эмпириокритицизм призван сменить собою материализм оказываются совершенно пустыми и праздными.

[3]) [Сочинения, т. VIII, стр. 341.]

между учениями французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д.—с коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои ощущения, знания и т. д. из внешнего мира и из опыта, приобретаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий его мир, чтобы человек получал из этого мира достойные его впечатления, чтобы он привыкал к истинно человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком. Если правильно понятый личный интерес есть основа всякой нравственности, то надо, стало быть, позаботиться о том, чтобы интересы отдельного человека совпадали с интересами человечества. Если человек не свободен в материалистическом смысле этого слова, т.-е. если его свобода заключается не в отрицательной способности избегать тех или других поступков, а в положительной возможности проявления своих личных свойств, то надо, стало быть, не карать отдельных лиц за их преступления, а уничтожить противообщественные источники преступлений и дать в обществе свободное место для деятельности каждого отдельного человека. Если человеческий характер создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать эти обстоятельства достойными человека. Если природа предназначила человека к общественной жизни, то, стало быть, только в обществе обнаруживает он свою истинную природу. Силу его природы надо изучать не на отдельных личностях, а на целом обществе. Эти и подобные этим положения почти дословно встречаются даже у самых старых французских материалистов».

Далее Маркс очень ясно обнаруживает кровное родство с материализмом различных утопических школ Франции и Англии.

На все это не обращают никакого внимания люди, стремящиеся «соединить» марксизм с теми или другими разновидностями более или менее последовательного идеализма. И это жаль, тем более жаль, что в самом же деле «не надо большого ума», чтобы понять всестороннейшую несостоятельность всех этих соединительных попыток.

Но как надо понимать *материализм?* Об этом очень много спорят до настоящего времени. Энгельс говорит на стр. 13-ой предлагаемой брошюры: «Возвышеннейший вопрос всей философии,—вопрос об отношении мышления к бытию, коренится, стало быть, совершенно так же, как и все религии, в ограниченных и невежественных представлениях дикаря. Но он мог быть резко поставлен и приобрести все свое значение лишь

после того, как европейское человечество пробудилось от долгой зимней спячки христианских средних веков. Уже в средневековой схоластике игравший большую роль вопрос о том, как относится мышление к бытию, что чему предшествует: дух природе или природа духу,—этот вопрос, на зло церкви, принял более резкий вид вопроса о том, создан ли мир богом, или он существует от века?

«Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе признавали сотворение мира, —а у философов, напр., у Гегеля, сотворение мира принимает еще более нелепый и запутанный вид, чем у правоверных христиан,—составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

«Ничего другого и не заключают в себе выражения: идеализм и материализм, взятые в их первоначальном смысле. И только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница выходит в тех случаях, когда им приписывается какое-либо другое значение».

Итак, важнейшая отличительная черта материализма состоит в том, что он устраняет *дуализм духа и материи, бога и природы* и считает природу основой тех явлений, для об'яснения которых еще первобытные охотничьи племена апеллировали к деятельности предметных *душ, духов*. Противникам материализма, имеющим о нем по большей части самое нелепое представление, кажется, что Энгельс неправильно определил сущность материализма, что на самом деле материализм *сводит психические явления к материальным*. Вот почему они были крайне удивлены, когда я в споре с г. Бернштейном отнес *Спинозу* к числу материалистов. Но для доказательства правильности данного Энгельсом определения материализма достаточно привести несколько выписок из сочинений материалистов XVIII века.

«Не будем выходить за пределы природы (demeurons dans la nature), когда мы захотим дать себе отчет в явлениях природы, — говорит автор известного сочинения «Le bon sens puisé dans la nature» (Гольбах), — откажемся от искания таких причин, которые слишком тонки для того, чтобы действовать на наши внешние чувства, [1]) и будем дер-

[1]) Надо заметить, что Гольбах называет материей все то, что действует на наши внешние чувства.

жаться того убеждения, что, выходя за пределы природы, мы никогда не решим задач, которые ставятся перед нами природой» [1]).

Совершенно в том же смысле высказывается Гольбах в другом, более известном своем сочинении: «Système de la nature», которого я не цитирую именно потому, что оно более известно. Ограничусь простым указанием того, что место, относящееся к интересующему нас вопросу, находится в шестой главе второго тома этого сочинения (стр. 146 лондонского издания 1781 г.).

Гельвеций стоит на той же точке зрения. «Человек.—говорит он,—есть создание природы; он находится в природе; он подчинен ее законам; он не может от нее освободиться; он не может, хотя бы в мыслях своих, выйти за ее пределы... Для существа, созданного природой, не существует ничего по ту сторону великого целого, часть которого он собою представляет... Существа, стоящие будто бы выше природы и отличные от нее, являются простыми химерами» и т. д. [2]).

Были, правда, материалисты, признававшие существование бога и смотревшие на природу, как на его творение. Таким был, например, Джозеф Пристли [3]). Но это верование было у знаменитого естествоиспытателя простой теологической привеской к его материалистическому учению, основным положением которого служит та мысль, что человек есть создание природы и что «телесные и духовные свойства человека коренятся в одной и той же субстанции, растут, зреют и убывают вместе с ней» [4]). Этой субстанцией является *материя,* как Пристли повторяет не раз в этом и в других своих сочинениях [5]).

Фейербах справедливо говорит, что та субстанция, которую Спиноза теологически называет богом, при ближайшем рассмотрении (dei Lichte besehen) оказывается природой [6]). Это так же верно, как и другое замечание Фейербаха: «тайна, истинный смысл философии Спинозы есть природа» [7]). И именно потому Спиноза, несмотря на тео-

---

[1]) Я цитирую по парижскому изданию «первого года республики».

[2]) «Le vrai sens du système de la Nature», Chap. I, «De la Nature».

[3]) См. его «Disquisitions relating Matter and Spirit» в первом томе бирмингамского издания его сочинений (1782 года). Там бог об'является нашим творцом (our Maker, p. 139), всем во всем (p. 143) и т. д.

[4]) Ibid., p. 69.

[5]) Matter being capable of the property of sensation or thought (The History of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul в первом томе того же изд. его сочинений, p, 400).

[6]) Werke, IV Band, S. 380.

[7]) Там же, 391.

логическую оболочку его основной философской идеи, должен быть отнесен к материалистам. Это прекрасно понял еще Дидро, который,— как это видно из его статьи: «Spinosiste» в 15 томе Энциклопедии, — считал себя и своих единомышленников новейшими спинозистами (spinosistes modernes). Если «критики Маркса» испустили единодушный крик удивления, когда я, в споре с Бернштейном, выразил ту мысль, что материализм Маркса и Энгельса был родом спинозизма (eine Art Spinosismus), то это об'ясняется единственно их изумительным невежеством [1]). Чтобы сделать себе эту мысль более доступною, надо вспомнить, во-первых, что Маркс и Энгельс прошли через философию Фейербаха, а во-вторых, постараться выяснить себе, чем же, собственно, отличается философия этого последнего от философии Спинозы. Кто умеет понимать прочитанное, тот скоро увидит, что по своему основному взгляду на отношение бытия к мышлению Фейербах есть Спиноза, переставший величать природу богом и прошедший школу Гегеля.

Пойдем дальше. Если, как мы видели выше, Пристли учил, что материя имеет свойство *ощущать* и *думать*, то уже из этого видно, что ***материализм вовсе не пытается свести все психические явления к движению материи,*** как это говорят за него его противники [2]). Для материалиста ощущение и мысль, сознание, есть внутреннее состояние движущейся материи. Но никто из материалистов, оставивших заметный след в истории философской мысли, не «*сводил*» сознания к *движению* и не *об'яснял* одного другим. Если материалисты утверждали, что для об'яснения психических явлений нет надобности придумывать особую субстанцию,—душу; если они утверждали, что материя способна «ощущать и мыслить», то эта способность материи казалась им таким же основным, а потому и необ'яснимым ее свойством, как и движение. Так, например, Ламеттри, учение которого изображается обыкновенно, как самая грубая разновидность материализма, категорически говорил, что считает движение таким же «чудом природы», как и сознание [3]). При этом различные материалисты различно смотрели на эту способность

---

[1]) Меня спрашивали, возражая мне, что значит: *«род»* спинозизма. На это легко ответить: у Маркса и Энгельса,—как уже и у Дидро,—спинозизм был освобожден от его теологической внешности. Только и всего.

[2]) См., например, *Лассвица*, Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit, Berlin 1883. S. 9.

[3]) Oeuvres philosophiques de Monsieur de La-Mettrie, Amsterdam MDCCLXIV, tome premier, p.p. 69 и 73.

материи обладать сознанием. Одни, — например, Пристли и, повидимому, Гольбах, не высказывавшийся, однако, вполне решительно,—полагали, что сознание возникает в движущейся материи лишь в тех случаях, когда она организована известным образом. Другие,—Спиноза, Ламеттри, Дидро,—думали, что материя всегда обладает сознанием, хотя только при известной ее организации сознание достигает сколько-нибудь значительной степени интенсивности. Теперь этого последнего взгляда держится, как известно, знаменитый Геккель. Что касается общего вопроса о том, способна ли материя «мыслить», то едва ли хоть один добросовестный естествоиспытатель затруднится ответить на него отрицательно. «Конечно, в наше время,—говорит «агностик» Гексли в своей книге об Юме,—все те, которые находятся на высоте этого вопроса, не усомнятся в том, что основы психологии заключаются в физиологии нервной системы» [1]). Это именно то, что говорят материалисты, и Энгельс совершенно прав, говоря в предлагаемой брошюре, что агностицизм есть лишь застенчивый материализм. Современная психо-физиология насквозь пропитана духом материализма. Правда, некоторые психо-физиологи оттовариваются от материалистических выводов посредством учения о *параллелизме* психических и физических явлений. Но в данном случае констатирование параллелизма несомненно является лишь средством открытия причинной связи между явлениями, как это раз'яснил еще Александр Бэн [2]).

Теперь обратим внимание на другую сторону дела. Философия Маркса и Энгельса—не только *материалистическая* философия. Она есть *диалектический материализм*. А против этого учения возражают, говоря, во-первых, что диалектика сама по себе не выдерживает критики, а во-вторых, что именно материализм-то и несовместим с диалектикой. Остановимся на этих возражениях.

Читатель помнит, вероятно, как г. Бернштейн об'яснял вредным влиянием диалектики то, что он называл ошибками Маркса и Энгельса. Обычная логика держится формулы: «Да—да и нет—нет», а диалектика превращает эту формулу в ее прямую противоположность: «да—нет и нет—да». Недолюбливая этой последней «формулы», г. Бернштейн утверждал, что она способна ввести человека в самые опасные логические искушения и заблуждения. И с ним, вероятно, соглашалось огромное большинство так называемых образованных читателей, потому что

---

[1]) См. стр. 181 французского перевода этой книги.

[2]) «Душа и тело», перевод с 6-го англ. издания Киев 1884 г., стр. 24—25.

формула: «да—нет и нет—да», повидимому, резко противоречит основным и незыблемым законам мышления. Вот эту-то сторону дела нам и надо рассмотреть здесь.

«Основных законов мышления» считается три: 1) закон тождества; 2) закон противоречия; 3) закон исключенного третьего.

Закон тождества (principium identitatis) гласит: «А есть А (omne subjectum est predicatum sui) или, иначе, А=А.

Закон противоречия, — А не есть поп-А, — представляет собою лишь отрицательную форму первого закона.

По закону исключенного третьего (principium exclusi tertii), два противоположных суждения, исключающих одно другое, не могут быть оба ошибочны. В самом деле, А есть или В, или non-В; справедливость одного из этих суждений непременно означает ошибочность другого и наоборот. Середины тут нет и быть не может.

Ибервег замечает, что закон противоречия и закон исключенного третьего могут быть об'единены в следующем логическом правиле: *на каждый вполне определенный—и понимаемый именно в этом вполне определенном смысле—вопрос о принадлежности данному предмету данного свойства надо отвечать или—да, или—нет и нельзя ответить: и да и нет* [1]).

Трудно возразить что-нибудь против верности этого правила. А если оно верно, то формула «*да—нет* и *нет—да*» кажется совершенно несостоятельной, и нам остается лишь смеяться над нею, по примеру г. Бернштейна, да разводить руками по поводу вопроса о том, каким образом, такие несомненно глубокие мыслители, как Гераклит, Гегель и Маркс, могли находить ее более удовлетворительной, чем формулу: «*да—да* и *нет—нет*», прочно основывающуюся на вышеуказанных основных законах мышления.

Этот роковой для диалектики вывод кажется неотразимым. Но прежде, чем принять его, взглянем на дело с другой стороны.

Основу всех явлений природы составляет движение материи [2]). Но что такое движение? Это есть очевидное противоречие. Если вас спросят: находится ли движущееся тело в данное время в данном месте, то

---

[1]) «System der Logik» Bonn. 1874, S. 219.

[2]) Я говорю об *об'ективной* стороне явлений. «Une volition est pour le cerveau un mouvement d'un certain système de fibres. Dans l'âme c'est ce qu'elle éprouve en conséquence du mouvement de fibres...» (*Robinet*, De la Nature, T, I. Ch. XXII, partie IV), Ср. *Фейербаха:* «Was für mich oder subjectiv ein reingeistiger Act, ist an sich oder objectiv ein materieller, sinnlicher». Werke, II, 350.

вы при самом искреннем желании не в состоянии будете ответить согласно правилу Ибервега, т.-е. по формуле: «*да—да* и *нет—нет*». Движущееся тело *находится* в данном месте и в *то же время не находится в нем* [1]). О нем нельзя судить иначе, как по формуле: «*да—нет* и *нет—да*». Оно является, стало быть, непререкаемым свидетельством в пользу «*логики противоречия*», и кто не хочет помириться с этой логикой, тот должен об'явить, вместе со старым Зеноном, что движение есть не более, как обман чувств. Этого, повидимому, не понимает наш соотечественник г. Н. Г., тоже весьма решительный, но, к сожалению, не весьма серьезный враг диалектики. Он говорит: если движущееся тело *всеми* своими частями «находится в одном месте, то его одновременное пребывание в другом месте представляет собою несомненное возникновение из ничего, ибо откуда же ему попасть в другое место? Из первого? Но ведь тело еще не оставило своего прежнего места». «А если,—продолжает он,—допустить, что тело *не всеми* своими частями находится в данный момент в данном месте, то ведь и в покое различные части тела занимают различные места в пространстве» [2]).

Очень хорошо, хотя и очень старо. Однако, что же доказывают доводы г. Н. Г.? *Они доказывают, что движение невозможно.* Прекрасно, мы и тут спорить не станем, но мы попросим г. Н. Г. вспомнить то замечание Аристотеля,—каждый день неизменно оправдываемое естествознанием,—что, отрицая движение, мы сразу делаем невозможным всякое изучение природы [3]). Этого ли хотел г. Н. Г.? Этого ли хотела редакция «толстого журнала», напечатавшая его глубокомысленное произведение? А если ни он, ни она не решались отрицать движение, то им надо же было понять, что разогретая «апория» Зенона не оставляла им другого вывода, кроме как признать движение противоречием в действии, т.-е. признания именно того, что хотел опровергнуть г. Н. Г. Ну, «критики»!

Всех же тех, которые не отрицают движения, мы спросим: что думать нам о том «*основном законе*» *мышления,* который противоре-

---

[1]) Это вынуждены признать даже самые решительные противники диалектического метода. «Die Bewegung—говорит А. Тренделенбург,—die vermöge ihres Begriffs an demselben Punkte zugleich ist und nicht ist» etc. («Logische Untersuchungen» Leipzig 1870, 1, 189.) Почти излишне делать здесь уже сделанное Ибервегом замечание о том, что Тренделенбургу следовало сказать: «*движущееся тело*», а не «*движение*».

[2]) «Материализм и диалектическая логика», «Русское Богатство», июль 1898 г., стр. 94 и 96.

[3]) «Метафизика», I, VII, 59.

чит *основному факту бытия?* Не следует ли нам относиться к нему... с некоторой осмотрительностью?

Выходит, как будто, что мы неожиданно очутились перед альтернативой: *или* признавать «основные законы» формальной логики и отрицать движение; *или,* наоборот, признавать движение и отрицать эти законы. Такая альтернатива по меньшей мере неприятна. Посмотрим же, нельзя ли как-нибудь обойти ее?

Движение материи лежит в основе всех явлений природы. Движение есть противоречие. О нем необходимо судить диалектически, т.-е., как сказал бы г. Бернштейн, по формуле: «*да—нет* и *нет—да*». Поэтому мы должны признать, что, пока речь идет у нас об этой основе всех явлений, мы находимся в области «*логики противоречия*». Но молекулы движущейся материи, соединяясь одни с другими, образуют известные *сочетания,*—вещи, предметы. Такие сочетания отличаются большею или меньшею прочностью, существуют более или менее продолжительное время, а затем исчезают, заменяясь другими: вечно одно движение материи, да сама она,—неразрушимая субстанция. Но раз возникло, в результате вечного движения, известное временное сочетание материи и пока не исчезло оно в результате того же движения,—вопрос об его существовании необходимо решается в положительном смысле. Поэтому, если нам укажут на планету Венеру и спросят, существует ли эта планета, то мы, не колеблясь, ответим: *да.* А если нас спросят, существуют ли ведьмы, то мы столь же решительно ответим: *нет.* Что же это значит? Это значит, что когда речь идет об отдельных предметах, то в суждениях о них мы обязаны следовать вышеприведенному правилу Ибервега и вообще руководствоваться «основными законами» мышления. В *этой* области царствует любезная г. Бернштейну «формула»: *да—да* и *нет—нет* [1]).

Впрочем, и здесь власть этой почтенной формулы не безгранична. На вопрос о существовании *уже возникшего* предмета надо отвечать определительно. Но если предмет *только еще возникает,* то иногда с полным основанием можно поколебаться в ответе. Когда у человека половина головы обнажена от волос, то мы говорим: у него большая

[1]) Той же формуле должны подчиняться и указываемые *Ибервегом* (Logik. 196) *исторические суждения* вроде того, родился ли Платон в 429, или 428, или 427 и т. д. году до Р. Х. Тут мне вспоминается забавный ответ одного молодого русского революционера, приехавшего в Женеву, если не ошибаюсь, в 1882 году и вынужденного дать полиции некоторые сведения о своей личности. «Где вы родились?»,—спросил его устраивавший это дело, теперь уже покойный, Н. И. Жуков-

лысина. Но подите определите, когда собственно выпадение волос приводит к образованию лысины.

На каждый определенный вопрос о принадлежности данному предмету данного свойства надо отвечать: *или—да, или—нет*. Это не подлежит сомнению. Но как прикажете отвечать в том случае, когда предмет *изменяется,* когда он *уже утрачивает* данное свойство или *пока еще только приобретает его?* Само собою разумеется, что определенный ответ обязателен и в этом случае; но в том-то и дело, что определенным будет здесь только ответ, построененый по формуле: *«да—нет и нет—да»,* а по рекомендуемой Ибервегом формуле: *или —да, или —нет* на него и отвечать невозможно.

Конечно, можно возразить, что *утрачиваемое* свойство *еще* не перестало существовать, а *приобретаемое — уже* существует, и что, поэтому, определенный ответ по формуле: *«или—да, или—нет»* возможен и обязателен даже и тогда, когда предмет, о котором идет речь, находится *в состоянии изменения.* Однако, это не верно. Юноша, на подбородке которого начинает пробиваться «пушок», несомненно уже приобретает бороду, но это *еще* не дает нам права называть его бородатым. Пушок на подбородке—не борода, хотя он и *превращается в бороду.* Чтобы стать *качественным,* изменение должно достигнуть известного *количественного предела.* Кто забывает об этом, тот именно лишается возможности высказывать *определенные* суждения о свойствах предметов.

«Все течет, все изменяется»,—говорит древний эфесский мыслитель. Сочетания, называемые нами предметами, находятся в состоянии постоянного,—более или менее быстрого,—*изменения.* Поскольку данные сочетания остаются *данными сочетаниями,* мы обязаны судить о них по формуле: *«да—да и нет—нет».* А поскольку они *изменяются и перестают существовать,* как таковые, мы обязаны апеллировать к *логике противоречия;* мы должны говорить,—рискуя навлечь на себя неудовольствие г.г. Бернштейнов, Н. Г. и прочей метафизической братии:—*«и да, и нет; и существуют, и не существуют».*

Как покой есть частный случай движения, так и мышление по правилам формальной логики (согласно «основным законам» мысли) есть частный случай диалектического мышления.

ский.—«В разных губерниях»,—уклончиво ответил чересчур осторожный «конспиратор». Н. И. Жуковский вспылил, воскликнув: «Этому, батюшка, никто не поверит!» И, конечно, в этом случае с ним согласился бы самый рьяный сторонник диалектического метода

О Кратиле, одном из учеников Платона, рассказывали, что он не соглашался даже с Гераклитом, говорившим: «Мы не можем спуститься два раза по одной и той же реке». Кратил утверждал, что мы не можем сделать это даже и один раз: пока мы спускаемся, река изменяется, становится *другой*. В таких суждениях элемент *наличного бытия* как бы отменяется элементом *становления* [1]). Это—злоупотребление диалектикой, а не правильное применение диалектического метода. Гегель замечает: «Das Etwas ist die erste Negation der Negation» (нечто есть первое отрицание отрицания) [2]).

Те из наших критиков, которые не окончательно лишены знакомства с философской литературой, любят ссылаться на Тренделенбурга, который будто бы на-голову разбил все доводы в пользу диалектики. Но эти господа, как видно, плохо читали,—если читали,—Тренделенбурга. Они позабыли,—если она была известна им, в чем я отнюдь не уверен,—следующую безделицу. Тренделенбург признает, что principium contradictionis *приложим не к движению, а только к тем предметам, которые им создаются* [3]). И это верно. Но движение не только *создает* предметы. Оно, как мы сказали, *постоянно изменяет их*. И именно поэтому *логика движения* («логика противоречия») никогда не утрачивает своих прав над созданными движением предметами. И именно потому мы, отдавая должную дань «основным законам» формальной логики, должны помнить, что они имеют значение лишь в известных пределах, лишь в той мере, в какой они не мешают нам отдавать должное также и диалектике. Вот как оно выходит на самом деле по Тренделенбургу, хотя сам он и не сделал надлежащих логических выводов из высказанного им,—*чрезвычайно важного для научной теории познания*,—принципа.

Прибавим здесь мимоходом, что в «Logischen Untersuchungen» Тренделенбурга рассыпано много очень дельных замечаний, говорящих не против нас, а в нашу пользу. Это может показаться странным; но это весьма просто об'ясняется тем весьма простым обстоятельством, что Тренделенбург воевал собственно с *идеалистической* диалектикой. Вот, например, он видит недостаток диалектики в том, что она «утверждает самопроизвольное движение чистой мысли, являющееся в то же

---

[1]) Я держусь здесь терминологии, принятой г. Н. Лосским в его переводе книги Куно Фишера о Гегеле: Dasein — *наличное бытие;* Werden — *становление.*

[2]) Werke, III, S. 114.

[3]) «Logische Untersuchungen», dritte Auflage. Leipzig 1870, B. II, S. 175.

время самозарождением бытия» (behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist) [1]).

Это в самом деле очень большая ошибка. Но кто же не понимает, что этот недостаток свойственен именно только идеалистической диалектике? Кто не знает, что когда Маркс захотел поставить диалектику «на ноги», он начал с исправления этой ее коренной ошибки, вызванной ее старой идеалистической основой? Другой пример. Тренделенбург говорит, что на самом деле у Гегеля движение есть фундамент той логики, которая для своего обоснования не нуждается будто бы ни в каких предположениях [2]). Это опять совершенно верно; но ведь это опять довод в пользу *материалистической* диалектики. Третий и самый интересный пример. По словам Тренделенбурга, напрасно думают, будто у Гегеля природа есть только прикладная логика. Как раз наоборот. Гегелева логика вовсе не есть порождение чистой мысли; она создана предварительным абстрагированием от природы (eine anticipirte Abstraction der Natur). В диалектике Гегеля почти все взято из опыта, а если бы опыт отнял у нее то, что она у него заимствовала, то ей пришлось бы надеть нищенскую суму [3]). Это так, именно так! Но ведь это то самое, что говорили ученики Гегеля, восставшие против идеализма своего учителя и перешедшие в *материалистический* лагерь.

Можно было бы привести еще много подобных примеров, но это отвлекло бы меня от моего предмета. Я хотел только показать нашим критикам, что на Тренделенбурга им в борьбе с нами, пожалуй, лучше было бы совсем не ссылаться.

Пойдем дальше. Я сказал, что движение есть противоречие в действии и что, поэтому, к нему не применимы «основные законы» формальной логики. Чтобы это положение не подало повода к недоразумениям, необходимо оговориться. Когда мы стоим перед вопросом о переходе одного вида движения в другой,—скажем, механического движения в теплоту,—нам тоже приходится рассуждать согласно основному правилу Ибервега. Этот вид движения есть *или* теплота, *или* механическое движение, *или* и т. д. Это ясно. Но если это так, то основные законы формальной логики в известных пределах *применимы также и к движению*. А отсюда еще раз следует, что диалектика не отменяет формальной логики, а только лишает ее законы приписываемого им метафизиками *абсолютного значения*.

[1]) Ibid., I, 36.
[2]) Ibid , I, 42.
[3]) Ibid , I, 78 и 79.

Если читатель внимательно отнесся к тому, что сказано выше, то он без труда поймет, как мало «ценности» имеет та часто повторяемая теперь мысль, что *диалектика несогласима с материализмом* [1]). Напротив. *В основе нашей диалектики лежит материалистическое понимание* природы. Она на нем держится; она упала бы, если бы суждено было пасть материализму. И наоборот. Без диалектики неполна, односторонняя, скажем больше: *невозможна материалистическая теория познания.*

У Гегеля *диалектика* совпадает *с метафизикой.* У нас *диалектика* опирается на *учение о природе.*

У Гегеля демиургом действительности,—чтобы употребить здесь это выражение Маркса,—была *абсолютная идея.* Для нас абсолютная идея есть лишь *абстракция движения,* которым вызываются все *сочетания и состояния материи.*

У Гегеля мышление движется вперед вследствие обнаружения и разрешения *противоречий,* заключающихся в *понятиях.* Согласно нашему,—*материалистическому,*—учению, противоречия, заключающиеся в понятиях, представляют собою лишь отражения, *перевод на язык мысли,* тех противоречий, которые заключаются в *явлениях,* благодаря противоречивой природе их общей основы, т.-е. *движения.*

У Гегеля ход вещей определяется ходом идей. У нас ход *идей* об'ясняется ходом *вещей, ход мысли—ходом жизни.*

Материализм ставит диалектику «на ноги» и тем самым снимает с нее то мистическое покрывало, которым она была окутана у Гегеля. Но тем же самым обнаруживает *революционный характер* диалектики.

«В своей мистифицированной форме,—говорит Маркс,—диалектика сделалась немецкой модой, потому что она, казалось, оправдывала существующий порядок вещей. В ее рациональном виде она ненавистна буржуазии и ее теоретическим вожакам, потому что в положительное понимание существующего она включает также понимание его отрицания и его неизбежного падения; потому что она рассматривает всякую сложившуюся (точнее—ставшую: gewordene.—*Г. П.*) форму в процессе движения, т.-е. стало быть, также и с ее преходящей стороны; потому что она ни перед чем не склоняется, будучи критической и революционной по своему существу» [2])

---

[1]) «Нам кажется что материализм и диалектическая логика,—говорит глубокомысленный г. Н. Г.—суть элементы, которые в философском отношении могут считаться несовместимыми» («Р. Б»., июнь, стр. 59).

[2]) См. предисловие ко второму немецкому изданию I тома «Капитала».

Что материалистическая диалектика ненавистна буржуазии, пропитанной духом реакции, это в порядке вещей; но что от нее отворачиваются иногда даже люди, искренно сочувствующие революционному социализму, это очень смешно и крайне грустно: это—геркулесовы столбы нелепости.

После всего сказанного мною я, кажется, могу ограничиться презрительным пожатием плечами по поводу изумительной выдумки г. Н. Г., приписавшего нам принцип «*двойственной организации* ума», принцип, составляющий будто бы «предпосылку», которая одна только и может сделать нашу «диалектическую логику хоть несколько правдоподобной» [1]). Нечего сказать, попали пальцем в небо, наш неправдоподобный критик!

Теперь надо обратить внимание еще вот на что. Мы уже знаем, что прав был,—и в какой мере был прав,—Ибервег, требовавший от логически мыслящих людей определенных ответов на определенные вопросы о принадлежности данному предмету данного свойства. Но вообразите, что мы имеем дело не с *простым,* а со *сложным* предметом, об'единяющим в себе *прямо противоположные явления* и потому сочетающим в себе прямо противоположные свойства. Приложимо ли требование Ибервега к суждениям о таком предмете? Нет, сам Ибервег,—столь же решительный противник Гегелевой диалектики, как и Тренделенбург,— находит, что тут надо рассуждать уже согласно другому правилу, и именно согласно правилу *сочетания противоположностей* (principium coincidentiae oppositorum). Но огромнейшее большинство тех явлений, с которыми имеют дело естествознание и общественная наука, принадлежат к числу «предметов» именно этого рода: в самом простом комочке протоплазмы, в жизни самого неразвитого общества об'единяются прямо противоположные явления. Стало быть, в естествознании и в общественной науке необходимо отвести широкое место диалектическому методу. И с тех пор, как ему было отведено такое место в названных науках, они сделали поистине колоссальные успехи.

Хотите ли, читатель, знать, как завоевывала диалектика свои права в биологии? Припомните споры о том, что такое *вид,* вызванные

---

[1]) Ibid. июнь, стр. 64. Парменид, в своей полемике с учениками Гераклита называл их *двухголовыми философами,* которым вещи представляют я одновременно в двояком виде: как существующие и как *не*существующие. Г. Н. Г. выдает теперь за философское положение то, что у Парменида было едкой полемической выходкой. Какой, «с божьей помощью», прогресс в понимании «первых вопросов» философии!

появлением теории трансформизма. Дарвин и его сторонники держались того мнения, что различные виды одного и того же рода животных или растений являются не чем иным, как разнообразно развившимися потомками одной и той же первоначальной формы. Кроме того, согласно учению о развитии, все роды одного и того же порядка тоже происходят от одной общей формы, и то же самое нужно сказать обо всех порядках одного и того же класса. По противоположному взгляду противников Дарвина, все животные и растительные виды совершенно независимы один от другого, а от одной общей формы происходят только индивидуумы, принадлежащие к одному и тому же виду. То же понятие о виде выражал уже Линней, говоря: «видов существует столько, сколько их первоначально создало Высшее Существо». Это—чисто метафизический взгляд, потому что метафизик рассматривает вещи и понятия, как «отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого» (Энгельс). А диалектик рассматривает вещи и понятия,—по словам того же Энгельса,—«в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и уничтожении». И этот взгляд проник в биологию со времени Дарвина и навсегда останется в ней, какие бы поправки ни вносило в теорию трансформизма дальнейшее развитие науки.

Чтобы понять важное значение диалектики в *социологии,* достаточно вспомнить, каким образом *социализм из утопии* превратился в *науку.*

Социалисты-утописты стояли на отвлеченной точке зрения человеческой природы и судили об общественных явлениях по формуле: «да—да и нет—нет». Собственность *или* соответствует человеческой природе, *или не* соответствует ей; моногамическая семья *или* соответствует, *или не* соответствует этой природе и так далее, и так далее. Так как природа человека предполагалась *неизменной,* то социалисты имели право ожидать, что между многими *возможными* системами общественного устройства есть такая, которая соответствует названной природе *более, чем все другие.* Отсюда — стремление найти эту *наилучшую,*—т.-е. наиболее соответствующую человеческой природе,—*систему.* Каждый основатель школы *думал, что он нашел такую систему;* каждый основатель школы предлагал *свою утопию.* Маркс внес в социализм диалектический метод и тем сделал его *наукой,* нанеся смертельный удар *утопизму.* У Маркса уже нет апелляции к человеческой природе; он не знает таких общественных учреждений, которые *или* соот-

ветствуют, *или не* соответствуют ей. Уже в «Нищете Философии» мы встречаем следующий знаменательный и характерный упрек Прудону: «Г. Прудон не знает, что вся история есть не более, как постоянное изменение человеческой природы» [1]). В «Капитале» Маркс говорит, что человек, действуя на внешний мир и видоизменяя его, изменяет тем самым и свою собственную природу [2]). Это—диалектическая точка зрения, проливающая совсем новый свет на вопросы общественной жизни. Возьмем хоть вопрос о частной собственности. Утописты очень много писали и спорили между собою и с экономистами по вопросу о том, должна ли она существовать, т.-е. соответствует ли она человеческой природе. Маркс поставил этот вопрос на конкретную почву. По его учению, *формы собственности и имущественные отношения определяются развитием производительных сил.* Одной ступени развития этих сил соответствует одна форма; другой—другая,—а *абсолютного решения* тут нет и не может быть, потому что все течет, все изменяется; «мудрость становится безумством, блаженство—мукой».

Гегель говорил: «Противоречие ведет вперед». И этому его диалектическому взгляду наука находит блестящее подтверждение в *борьбе классов,* забывая о которой нельзя ничего понять в развитии социальной и духовной жизни общества, разделившегося на *классы.*

Но почему «логика противоречия»,—представляющая собою, как мы видели, отражение в человеческом уме вечного процесса движения,—называется *диалектикой?* Чтобы не входить в пространные рассуждения на этот счет, я даю слово Куно Фишеру.

«Человеческую жизнь можно сравнить с диалогом в том отношении, что с возрастом и жизненным опытом наши взгляды на людей и вещи постепенно преобразовываются, как мнения разговаривающих лиц в течение плодотворной и богатой идеями беседы. В этом непроизвольном и необходимом преобразовании наших взглядов на жизнь и мир и состоит опыт... Поэтому Гегель, сравнивая ход развития сознания с ходом философской беседы, называет его словом *диалектика* или диалектическое движение. Это выражение применяли уже Платон, Аристотель и Кант в важном и различном у каждого из них смысле; но ни в одной системе оно не получило такого обширного значения, как у Гегеля» [3]).

---

[1]) «Misère de la philosophie», nouvelle édition, Paris 1896, p 204.

[2]) «Das Kapital». III Auflage, S.S. 155—156.

[3]) «Гегель, его жизнь и сочинения», полутом первый, перевод Н. О. Лосского, СПБ., стр. 308.

Многие не понимают также, почему взгляды, подобные, например, взгляду Линнея на животные и растительные виды, называются *метафизическими*. Кажется, как будто слова: *метафизика, метафизический*—означают нечто совсем другое. Постараемся раз'яснить и это.

Что такое *метафизика*? Каков ее предмет?

Ее предметом служит так называемое *безусловное* (абсолютное). А какова главная, отличительная черта *безусловного*? *Неизменность*. Оно и неудивительно: *безусловное* не зависит от обстоятельств (*условий*) времени и места, видоизменяющих доступные нам конечные предметы; поэтому оно и не изменяется. А какова главная отличительная черта тех понятий, с которыми оперировали и оперируют люди, называемые на языке диалектики метафизиками? Отличительная черта этих понятий тоже заключается в *неизменности*, как это мы видели на примере Линнеева учения о виде. Эти понятия по-своему тоже *безусловны*. Значит, их природа тождественна с природой понятия о *безусловном*, составляющем предмет метафизики. *Поэтому* Гегель и назвал *метафизическими* все те понятия, которые вырабатываются (по его терминологии) *рассудком*, т.-е. которые принимаются за неизменные и отделенные одно от другого непереходимою пропастью. Покойный Ник. Михайловский думал, что Энгельс был *первым писателем*, употреблявшим термины «*метафизический*», «*диалектический*» в известном нам теперь смысле. Но это неверно. Начало такой терминологии положено еще Гегелем [1]).

Мне скажут, пожалуй, что у Гегеля была своя метафизика. Я не отрицаю: была. Но *его метафизика* сливается с *диалектикой*, а в диалектике нет ничего неизменного; в ней все движется, все изменяется.

Когда я садился писать это предисловие, я намеревался остановиться на той рецензии, которую г. Бердяев посвятил в «Вопросах Жизни» «Анти-Дюрингу» Энгельса, недавно вышедшему в русском переводе. Теперь я вижу, что мне невозможно исполнить это намерение по недостатку места. Я не очень сожалею об этом. Рецензия г. Бердяева убедит только тех читателей, которые уже были убеждены и которых поэтому не нужно было и убеждать. А сами по себе мнения г. Бердяева внимания *не* заслуживают. Спиноза говорит о Бэконе, что тот *не доказывает* своих мнений, а *только описывает их*. То же можно было бы сказать и о г. Бердяеве, если бы его способ изложения своих мыслей не характеризовался еще лучше словом *декретирует*. Но когда

[1]) Ср. 31-й § первого тома его Большой Энциклопедии.

описывает или хотя бы декретирует свои взгляды такой мыслитель, как Бэкон, то в его декретах и описаниях встречается чрезвычайно много ценного. А когда декретировать принимается такая путаная голова, как голова г. Бердяева, то из этого решительно ничего поучительного не выходит.

Впрочем, нет. Из декретов г. Бердяева видно, в чем заключается, с точки зрения его практического разума, главный недостаток миросозерцания Энгельса. Он состоит в том, что оно мешает превращению *социальной* демократии в *буржуазную*. А это очень интересно. И мы так и запишем.

Chexbres s./Vevey, 4 июля 1905 года

Иосиф Дицген

Эрнст Унтерман, Антонио Лабриола и Иосиф Дицген. Опыт сравнения исторического и монистического материализма. Перевод с немецкого И. Наумова, под редакцией П. Дауге. С.-Петербург, 1907 г., издание П. Г. Дауге

Иосиф Дицген, Завоевания (Аквизит) философии и письма о логике; специально демократическая пролетарская логика. Перевод с немецкого П. Дауге и А Орлова; с предисловием к русскому переводу Евгения Дицгена; с портретом автора. С.-Петербург 1906 г.

Иосифом Дицгеном очень заинтересовалась теперь некоторая часть читающей публики в Германии, в Голландии и в России. Его философские сочинения, еще недавно известные только очень немногим, начинают приобретать влияние на развитие философской мысли в среде образованного европейского пролетариата. Вот почему мы считаем полезным поговорить о книгах, заглавия которых мы выписали.

Первая из этих книг вышла из-под пера американского социалиста Унтермана в виде послесловия к английскому переводу известного сочинения Антонио Лабриолы: «Discorrendo di socialismo e di filosofia» (этот перевод вышел в Чикаго, в 1906 г.).

Г. П. Дауге нашел полезным издать это произведение в русском переводе г. И. Наумова. Но он ошибся. Никакой пользы русским читателям работа Унтермана не принесет и принести не может. Автор слишком плохо знаком с предметом, выяснению которого посвящена его книга, вернее, брошюра. Чтоб убедиться в этом понимающему человеку,—правда, таких теперь в России, да и за границей, к сожалению, очень мало, — достаточно прочитать следующее, *по-своему* драгоценное, место брошюры Унтермана:

«Основатели научного социализма поставили Гегелевскую диалектику на ноги и таким образом сделали ее практическим методом исторического исследования. Они навсегда покончили с классической немецкой философией и с буржуазным материализмом XVIII и XIX сто-

летий. Но они наперед ограничили свою задачу исследованием социальной стороны их новой теории. Чтобы совершить что-либо великое, они должны были специализироваться и, будучи дальновидными, избрали те самые специальные отрасли знания, которые самым непосредственным образом связаны были с практическими проблемами их времени. Как далеко они сами проникли в проблему познания, прежде чем определился их окончательный выбор, могут дать ответ наши товарищи, которые сохранили в целости неопубликованную рукопись Маркса и Энгельса, относящуюся к 1845—1846 г.г. Во всяком случае можно предполагать, что эта рукопись была бы уж опубликована, если бы она заключала в себе такое добавление к историческому материализму, какое дал Иосиф Дицген. Это предположение подтверждается тем фактом, что Маркс и Энгельс вполне признавали заслугу Дицгена, называли его «философом пролетариата», и далее еще тем фактом, что даже дальнейшие работы Энгельса — «Anti-Düring» и «Feuerbach», специально трактующие о проблеме познания, воли и морального сознания,—не содержат в себе ничего, что указывало бы на значительную дальнейшую разработку первоначального Марксовского понимания человеческого сознания» (стр. 9).

В чем же заключалось это «первоначальное Марксовское понимание человеческого сознания»? Г. Унтерман прямо говорит, что ему это не известно. Но зато он очень хорошо знает, что основатели научного социализма поставили диалектику на ноги. Однако, что это значит— поставить диалектику на ноги? Г. Унтерман ничего не говорит об этом. Обратимся к первоисточнику. Маркс говорит: «Для Гегеля логический процесс, который превращается у него, под именем Идеи, в самостоятельного суб'екта, есть Демиург действительности, составляющей лишь его внешнее проявление. Для меня как раз наоборот: идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное».

Что это такое? Это *теория познания*—и, притом, теория определенного характера: *материалистическая теория познания*. Стало быть, г Э. Унтерман имел полную возможность составить себе некоторое понятие о том, каково было «Марксовское понимание человеческого сознания», и не дожидаясь выхода в свет до сих пор не опубликованного философского труда Маркса и Энгельса. Но он, как видно, и не подозревал существования этой возможности. Он повторял вслед за другими: «Маркс и Энгельс поставили диалектику на ноги», совершенно не догадываясь, что этого нельзя было сделать без помощи определен-

ной теории познания. Нечего сказать, — проницательный писатель г. Эрнст Унтерман! Правда, у него как будто есть смягчающее обстоятельство: Марксова теория познания осталась неразработанной. Но и этому горю он мог бы помочь собственными силами, если бы... у него были таковые. В приведенных словах Маркса о том, что у Гегеля логический процесс превращался в суб'екта, заключается мысль, целиком заимствованная у Фейербаха. И это обстоятельство должно было напомнить и г. Э. Унтерману тот общеизвестный факт, что теория Маркса вышла *путем критики* из философии Фейербаха, подобно тому, как философия Фейербаха вышла *тем же путем* из философии Гегеля. Если бы г. Э. Унтерман дал себе труд ознакомиться с философией Фейербаха, то у него в распоряжении оказалось бы уже довольно много данных для суждения о том, в чем именно состояла Марксова теория познания. К сожалению, этого труда он себе, как видно, совсем не дал. Далее. Известные,—*давно напечатанные,*—тезы Маркса о философии Фейербаха показали бы нашему ученому автору, в каких именно отношениях философия Фейербаха была в глазах Маркса *неудовлетворительной.*

Благодаря этому у него явились бы новые данные для суждения о Марксовой гносеологии. И если бы он толково использовал все эти данные, то для него не осталось бы бесплодным чтение «Анти-Дюринга» и «Фейербаха» Энгельса, и тогда он понял бы, в конце концов, что «дополнить» Маркса Дицгеном решительно невозможно.

Но г. Э. Унтерман чрезвычайно поверхностно ознакомился с теорией Маркса; а ее философское происхождение осталось ему совершенно неизвестным. Наконец,—это едва ли не самое важное,—в философии Э. Унтерман даже не дилетант, а просто... ничего не знающий обыватель.

Неудивительно, что он нашел нужным «*дополнить*» Маркса. Ведь теперь твердо установился такой обычай: как только человек, считающий себя марксистом, замечает прорехи и пробелы в своем собственном миросозерцании, он сейчас же с озабоченным видом говорит себе: «надо исправить и дополнить теорию Маркса».

От г. Э. Унтермана мы узнаем, кроме того, что Маркс и Энгельс навсегда покончили с классической немецкой философией и с буржуазным французским материализмом. Хорошо. Но *как* они сделали это? Они сделали это, воспользовавшись приобретениями и той, и другого,— и немецкой философии, и материализма. Немецкая философия, державшаяся диалектического метода, была насквозь пропитана идеализ-

мом: «буржуазный» материализм [1]) почти совсем игнорировал диалектику. Маркс и Энгельс *навсегда отказались от идеализма, сделав материализм диалектическим*. Но *сделать материализм диалектическим*— еще не значит от него отказаться, точно так же, как поставить диалектику на ноги, т.-е. сделать ее материалистической, — совсем еще не значит покончить с нею. Разумеется, диалектический материализм Энгельса и Маркса в очень многом отличается, например, от французского материализма XVIII столетия. Но это отличие — простой и неизбежный *результат* исторического развития материализма.

Ведь французский материализм XVIII века, в свою очередь, отличался не только от материализма Демокрита и Эпикура, но даже и от материализма Гоббса и Гассенди. Что основатели научного социализма были далеки от того пренебрежительного отношения к «буржуазному» материализму XVIII века, которое обнаруживает ученый г. Э. Унтерман, это видно из того, что в одной из своих статей, напечатанных в газете «Volksstaat», Энгельс рекомендовал французским социалистам знакомить французский рабочий класс с «великолепной материалистической литературой XVIII века».

Но ни о чем этом г. Унтерман не имеет ни малейшего понятия, чем весьма гордится, считая себя, на этом основании, человеком, ушедшим, благодаря И. Дицгену, вперед сравнительно с Марксом и Энгельсом.

Как бы там ни было, но наш автор твердо убежден в том, что первоначальное (совершенно ему неизвестное,—что видно из его брошюры даже яснее, чем из его собственных слов) Марксовское понимание человеческого сознания было значительно дополнено И. Дицгеном.

Какими же доводами подкрепляет он это свое убеждение, изложенное им в поучение «узким марксистам»? Несколькими выписками из сочинений И. Дицгена, неоспоримо доказывающими, что чрезвычайно даровитый немецкий рабочий,—И. Дицген был работником физического труда,—имел большой философский талант, но не заключающими в себе *решительно ни одного теоретического положения, которое можно было бы признать новым сравнительно с тем, что заключается в сочинениях Маркса, Энгельса и Фейербаха.*

[1]) Повидимому, г. Унтерман думает, что «буржуазный» характер свойственен был именно материализму XVIII и XIX столетий, но не идеалистической философии той же эпохи Почему он так думает, это, конечно, не известно ему самому.

Но г. Унтерман наивно думает, что его выписки проливают новый свет на «проблему познания». Сопоставив их с несколькими выписками из сочинений покойного Антонио Лабриолы, он с большим удовольствием ставит нам на вид, что это сопоставление «сразу же раскрывает характерное различие в теории. Исторический материализм исходит из человеческого общества, пролетарский же монизм берет своим исходным пунктом естественную природу (Weltall)» (стр. 24). Этот странный человек, прочитавший и брошюру «Людвиг Фейербах» и «Анти-Дюринга», все-таки не понял, что исторический материализм был лишь применением к социологии метода материалистической диалектики, исходным пунктом которой является именно «Weltall». Он как будто не читал того места из предисловия Энгельса к «Анти-Дюрингу», где автор говорит, что он и Маркс *перенесли материализм в историю*. Из чего же «*исходит*» этот материализм, *об'ясняющий* общественное развитие? Из общества. Земля на китах, киты на воде, а вода на земле. Ясно?

Все это не мешает г. П. Дауге считать г. Э. Унтермана серьезным писателем и усердно рекомендовать его русской читающей публике. Г. П. Дауге имеет еще более наивный вид, чем достаточно уж наивный г. Унтерман. Он говорит: «Иосиф Дицген пришел к открытию диалектического материализма одновременно с Марксом и Энгельсом и,—как последний открыто заявляет, — самостоятельно и независимо от них!». (стр. IV). Отсюда как будто следует, что Дицген был диалектическим материалистом. Но дальше мы у того же г. Дауге читаем: «Между Богдановым и Дицгеном мы, действительно, находим много точек прикосновения, и мы уверены, что первый, все дальше развивая и расширяя свою начатую философскую работу, благодаря логике вещей придет, в конце концов, — «независимо» от Дицгена, как этот «независимо» от Маркса,—к *пролетарскому натур-монизму*, которому он, может быть, даст другое название, но который будет наполнен тем же философским содержанием» (стр. VIII). Выходит, что «философская» мысль г. А. Богданова естественно развивается в направлении к диалектическому материализму... Бога вы не боитесь, г. П. Дауге! Заключение: читатель ровно ничего не потеряет, если даже в руки не возьмет брошюры г. Унтермана. Подобные произведеньица поучительны только в одном смысле: самая возможность их появления показывает, как низко опустился уровень философского образования в международном социалистическом мире нашего времени. Но эта крайне печальная истина вряд ли нуждается в новых доказательствах. Достаточно при-

помнить тот факт, что в «стране мыслителей» социал-демократы не встретили гомерическим хохотом «критических» замечаний г. Э. Бернштейна по адресу материализма и диалектики.

Переходим к И. Дицгену. Его сын, Евгений Дицген, в предисловии, написанном для русского перевода, тоже называет философское учение своего отца важным дополнением к марксизму (стр. IV). Он говорит: «Если основатели и последователи исторического материализма целым рядом убедительных исторических исследований и доказали связь между экономическим и духовным развитием и зависимость последнего, в конечном счете, от экономических отношений, то все же недоставало доказательства, что эта зависимость духа коренится в его природе и в природе универсума. Маркс и Энгельс думали, что они уничтожили последние призраки идеализма, изгнав его из понимания истории. Это была ошибка. Ибо метафизические призраки нашли себе уголок в нераз'-ясненной сущности человеческого духа и в тесно связанном с последним мировом целом. Отсюда могла его прогнать только научно проверяемая критика познания» (та же стр.).

При всем своем уважении к благородной памяти немецкого рабочего-философа и при всей нашей личной симпатии к его сыну, мы видим себя вынужденными решительно восстать против главной мысли только что цитированного нами предисловия. Отношение И. Дицгена к Марксу и Энгельсу изображается в нем совсем неверно. Если Энгельс писал, что исторический материализм изгнал идеализм из его последней твердыни, т.-е. из науки о человеческом обществе, то он считал не подлежащим сомнению факт торжества материализма над идеализмом в том, что касалось как «природы универсума», так и человеческого духа. Энгельс был убежденным материалистом. Конечно, можно оспаривать его материализм, но нельзя посылать ему такие упреки, которых он совершенно не заслуживает. Евгений Дицген думает, повидимому, что материализм не имеет своей «критики познания». Но и это ошибка, которую могут делать только люди, плохо знакомые с историей материализма. Приведенные мною выше слова Маркса о материалистической диалектике, заключая в себе коренную основу исторического материализма, содержат в себе в то же время и *даже прежде всего* также и весьма определенную «критику познания». Можно находить, разумеется, что эта «критика» изложена там слишком кратко. Но если это и так, то перед нами все-таки остается вопрос о том, как относится эта,—может быть, и в самом деле слишком кратко изложенная,—«критика познания» к той «критике», с которой выступил автор «Аквизита

философии». Если эти две «критики» *противоречат* одна другой, то надо *выбирать между ними, а не дополнять их одну другою.* Если же «критика познания», предлагаемая И. Дицгеном, *не противоречит* той, до которой гораздо раньше его доработались основатели научного социализма, а, напротив, является лишь более подробным и более или менее удачным ее изложением, то говорить о том, что И. Дицген *дополняет* Маркса,—и дополняет в том смысле, в каком употребляет это слово Евг. Дицген, т.-е. в смысле нового философского *обоснования* исторического материализма,—по меньшей мере странно. А к этому нужно еще прибавить, что та «*критика познания*», которая содержится в делаемой Марксом характеристике материалистической диалектики, была более подробно изложена в сочинениях Энгельса, особенно в первой философской части «Анти-Дюринга» [1]).

Правда, она изложена там не в систематической, а в полемической форме. Однако, *если* это недостаток, *то* недостаток чисто *формальный,* от которого не изменяется *содержание* философских мыслей, высказанных Энгельсом в полемике с Дюрингом. Притом же полемическая форма могла, пожалуй, помешать какому-нибудь *новичку в философии* правильно понять Энгельса; а люди, решающиеся толковать о том, в какой мере Марксова теория нуждается в дополнении, должны были бы уметь справиться с этим формальным препятствием, т.-е. все-таки понять философскую часть «Анти-Дюринга». Но Евг. Дицген даже и не упоминает обо всех этих философских взглядах Маркса и Энгельса. Он как будто даже и не слыхал об их существовании. Это очень странно! И какую же цену, могут, после этого, иметь его указания на «*неполноту*» теории Маркса? Евгений Дицген говорит: «По нашему мнению, мы можем в XIX столетии различить четыре главные фазы диалектики: гегелевскую или чисто мыслительную, дарвинистскую или биологическую, марксистскую или историко-экономическую и дицгеновскую или универсальную натур-монистическую» (стр. VI).

Ввиду сказанного нами ясно, что называть *материалистическую* диалектику диалектикой *историко-экономической* значит находиться в глубочайшем заблуждении на ее счет. И это заблуждение самым существованием своим ясно показывает, что Евг. Дицген совсем не выяснил себе, какое место занимает теория Маркса в истории филосо-

[1]) Примечание из сб. «От обороны к нападению». — Основой же для этой критики послужила Фейербахова критика спекулятивной философии Гегеля. (Об этом см. в моей брошюре «Основные вопросы марксизма».)

фии, и как она относится к философии Фейербаха, взгляды которого тоже были, без всякого сомнения, «*натур-монистическими*».

А не выяснив себе этого, в высшей степени важного факта, опять-таки не следовало Евг. Дицгену браться за указание того, чего собственно «недостает» теории Маркса.

Полезно будет отметить здесь еще и то, что Евг. Дицген называет диалектику Гегеля *чисто мыслительной*.

Чтобы понять, насколько это наивно, нужно только вдуматься в следующие строки, написанные тем же Е. Дицгеном.

По его словам, диалектика его отца дает нам познавательно-критический ключ:

1) «Для решения всех загадок (sic!) помощью последовательного применения диалектически-продуктивного метода исследования, который, сознательно исходя из чувственной или конкретной действительности и опираясь на органическое единство бытия, способен примирять все противоречия и одновременно резко различать пространственно или временно-ограниченные, относительные противоположности;

2) Для более основательного понимания исторического материализма и марксистского анализа капиталистического способа производства, ясно показывающих пролетариату средство и цель его экономической эмансипации в социализме;

3) Для разрешения вопроса о начале и конце, отношении между формой и содержанием, явлением и сущностью, силой и правом, индивидуумом—обществом и природой, суб'ектом и об'ектом, свободой и зависимостью, равенством и различием, временным и вечным, относительным и абсолютным, частным и общим;

4) Для познания сущности вещей и явлений или критерия относительной истины;

5) Для уничтожения противоположности между материализмом и идеализмом» (та же стр.).

Что касается более основательного понимания исторического материализма и анализа капитализма, то мы подождем, пока эти преимущества обнаружатся в сочинениях самого Евг. Дицгена, Панекука или кого-нибудь из других писателей, предпочитающих «*ключ*» Иосифа Дицгена *методу* Карла Маркса. Что же касается до решения «всех загадок», относящихся к вопросу о начале и конце, отношении между формой и содержанием и т. д. и т. д., то мы спросим Евг. Дицгена: разве же это не «*чисто мыслительная диалектика*»? и разве же всем этим не занималась также и философия Гегеля? Наш автор, может

быть, скажет нам, что Гегель решал эти мыслительные,—т.-е. *касающиеся взаимного отношения понятий,*—вопросы в идеалистическом смысле, между тем как автор «Аквизита философии» дает им «натурмонистическое» решение. Но это может иметь только тот смысл, что диалектика Гегеля опиралась на *идеалистическую* основу, а диалектика И. Дицгена берет за основу *«натур-монистическое»* миропонимание. А отсюда неизбежно следует, что главнейшая отличительная черта Гегелевой диалектики заключается именно в ее идеалистической основе. Почему же Е. Дицген не хочет назвать ее идеалистической, а придумывает для нее новый, очень неточный и очень неуклюжий эпитет? Неточность философской терминологии ведет к неясности философских понятий, а иногда, впрочем, вызывается этой последней и свидетельствует о ней. Но Е. Дицген неохотно употребляет выражения: *«идеализм», «материализм»*. Они напоминают ему «односторонние» концепции, противоположность между которыми «уничтожена» монизмом его отца. Посмотрим же, как именно «уничтожается» И. Дицгеном противоположность между идеализмом и материализмом.

Чтобы уничтожить противоположность между двумя данными учениями, необходимо, по меньшей мере, иметь точное представление и о том, и о другом. Какое же представление имел И. Дицген, скажем, о материализме?

На страницах 62—63 разбираемой нами книги, в сочинении «Аквизит философии», мы читаем:

«Чтобы об'яснить мыслительный процесс, необходимо этот последний осветить, как часть общего процесса. Он не является причиной, создавшей мир, ни в теологическом смысле, ни в идеалистическом; он также не является простым действием мозговой субстанции, как это представляют материалисты прошлого столетия. Он, этот мыслительный процесс и его познание, является частностью в общем космосе».

Итак, материалисты прошлого века,—т.-е. XVIII столетия,—не понимали того, что мыслительный процесс является частностью в общем космосе. Они считали его «простым действием мозговой субстанции». Но в материализме XVIII века можно различить три или даже четыре оттенка: материализм Ламеттри и Дидро; материализм Гельвеция; материализм Гольбаха; материализм англичан Гартеля и Пристли. Какой из этих оттенков имеет в виду И. Дицген? Это неизвестно. И что значит *не простое действие* мозговой субстанции? Тоже неизвестно. Но пойдем дальше; может быть, дело раз'яснится последующим изложением.

На странице 97-й,—в «Письмах о логике»,—И. Дицген говорит: «Человеческий череп отправляет функцию мышления так же непроизвольно, как грудь—дыхание. Помощью воли мы все же в состоянии задержать на мгновение дыхание... Так же может воля регулировать идеи». Мы не будем останавливаться здесь на вопросе о том, в какой мере возможно регулирование идей волей, но попросим читателя обратить внимание на слова: «человеческий череп отправляет функцию мышления... как грудь дыхание». Ведь именно это и говорили, по словам нашего автора, материалисты XVIII века. Почему же И. Дицген об'являет их односторонними? И в чем состоит, *по его мнению,* разница между *функцией и действием?* Все это опять остается неизвестным.

На той же странице 97-й,—в том же сочинении,—говорится: «Старая логика не в состоянии была выставить убедительные законы мышления, ибо она самое мышление представляла себе чрезмерным. Идея для нее не была только свойством, модусом, частицей истинной природы, но природа истины одухотворялась ею до мистической сущности. Вместо того, чтобы образовать понятие духа из плоти и кости, она желает плоть и кость разрешить (об'яснить) с помощью понятия».

Тут есть кое-что весьма неправильно сказанное по адресу «старой логики» [1]). Но вполне верно то, что не «*плоть*» надо об'яснять *понятием,* а *понятие* — «*плотью*». Однако, это как раз то, что говорили материалисты XVIII века, и что повтори. за ними, восставши против Гегеля, Фейербах в XIX столетии. Почему же И. Дицген об'являет материализм односторонним? Это опять остается его тайной.

На следующей странице наш автор делает «старой логике» тот упрек, что «она обращает дух в первичное и (а?—*Г. П.*) истинные плоть и кость—в последнее». Здесь опять есть нескладное выражение, вероятно принадлежащее г.г. переводчикам (traduttori traditori!), но нескладно выраженная мысль опять вполне правильна, и опять она оказывается вполне *материалистической* мыслью. Еще раз: почему же И. Дицген об'являет материализм односторонним?

Скажем прямо: И. Дицген имел о материализме лишь весьма смутное представление. Он говорит о себе (стр. 169): «Я знакомлюсь обыкновенно с философскими произведениями второго и третьего ранга, лишь

[1]) Возможно, впрочем, что неправильность надо отнести на счет переводчиков. Они перевели Дицгена не на русский литературный язык, а на какой-то особенный, свой собственный, который прежде всего заслуживает названия *варварского.* К сожалению, у меня сейчас нет под руками подлинных сочинений И. Дицгена, так любезно присланных мне его сыном, с которым мне теперь приходится ломать философские копья.

пробегая предисловие, вступление и, пожалуй, еще первую главу, после чего я немного ориентируюсь и узнаю, по крайней мере, о чем будет речь дальше». Мы думаем, что он,—в силу чрезвычайно распространенного в Германии пренебрежительного отношения к французскому материализму,—именно так «*ознакомился*» и с сочинениями французских материалистов, а ознакомившись с ними таким поверхностным и совершенно неудовлетворительным образом, он решил, что материализм в самом деле,—как это твердили все германские пасторы,—односторонен, и взялся за «уничтожение» его односторонности, за «примирение» его с идеализмом. Такой метод «уничтожения противоположностей» был, конечно, заранее осужден на полную неудачу. А к этому надо прибавить, что хотя об идеализме И. Дицген имел гораздо более правильное понятие, нежели о материализме, но вполне правильным не было и это понятие. Так, например, то, что И. Дицген говорит о Канте, часто далеко отклоняется от истины, совпадая, правда, с общераспространенными, ходячими представлениями об этом философе. Да и Гегелевская философия, повидимому, была ему известна только *в общих чертах*. Мы думаем так потому, что И. Дицген очень часто ломится в открытую дверь, с невероятными усилиями разрешая такие противоречия, которые уже давно и несравненно лучше, полнее и глубже разрешены были в «Логике» Гегеля. Зачем было бы И. Дицгену ломиться в открытую дверь, если бы он знал, что она уже открыта? Но в том-то и беда, что он не знал этого.

Маркс и Энгельс, основательно знакомые как с *идеализмом,* так и с *материализмом,* не «уничтожали» противоположности между этими двумя концепциями, а решительно об'явили себя материалистами. Дицген-сын заметит нам, вероятно, что в этом-то и заключалась их односторонность.

Но мы думаем совсем иначе и, в подтверждение своего взгляда на этот предмет, приглашаем читателя рассмотреть вместе с нами «разрешающий все (excusez du peu!) загадки» ключ И. Дицгена.

Философское значение этого замечательного «ключа» можно было бы характеризовать очень краткой фразой самого И. Дицгена: «Вселенная, вот где главная суть» (стр. 12). Но такая характеристика была бы понята только людьми, хорошо знакомыми с историей философии. А таких людей очень мало. Поэтому необходимо более подробное изложение.

«Красной нитью, проходящей через все эти письма,—говорит И. Дицген в своем тринадцатом письме о логике (стр. 154), — является

следующий пункт: мыслительный аппарат есть вещь, как и все прочие вещи, есть часть или акциденция мирового целого; он относится прежде всего к наиболее общей категории бытия и представляет собою аппарат, который, помощью расчленения и различения по категориям, воспроизводит детализированную картину человеческого опыта. Чтобы правильно употреблять его, необходимо ясно познать, что мировое единство сплошь многообразно, и все многообразие составляет одно монистическое целое».

В пятом письме другими словами выражается совершенно та же мысль.

«Зоология всегда знала, что все роды животных относятся к царству животных; но такой порядок был у нее скорее механическим... Связывание животных, от ничтожнейших до великих, в одно царство было до Дарвина классификацией, совершенной одною мыслью, т.-е. мыслительной классификацией, между тем как после Дарвина она стала классификацией естественной.

«Что зоолог выполнил по отношению к животному царству, то логик должен выполнить в отношении бытия вообще, бесконечного космоса: он должен показать, что весь мир, все формы бытия, считая и дух, логически связаны, родственны и спаяны между собою.

«Известный ограниченный материализм утверждает, что все выполнено, если он констатирует связь между мышлением и мозгом.

«Аналитическим ножом, микроскопом и опытом можно очень многое открыть, но это не исключает небходимости в логической деятельности.

«Нет сомнения, что идея связана с мозгом так же тесно, как мозг с кровью, кровь с кислородом и т. д.; но ведь идея так связана со всем бытием, как тесно связана вся физика.

«То, что яблоко связано помощью сучка не только с деревом, но с солнечным светом и дождем, что все вещи связаны не только односторонне, но и всесторонне,—об этом же должна учить тебя логика в отношении специально к духу, идее» (стр. 100).

Мы не будем останавливаться здесь на доказательстве того, что все, даже самые «ограниченные», материалисты всех времен очень хорошо знали, что «идея» связана не только с «мозгом», но и со всем вообще бытием.

Иосиф Дицген опять ломится в открытую дверь, и он опять перестал бы ломиться в нее, если бы лучше знал тот предмет, о котором он взялся говорить. У Гольбаха, в его «Système de la Nature», он

нашел бы много страниц, посвященных именно выяснению связи «идеи» с «бытием».

Несостоятельность обвинения, выдвигаемого здесь И. Дицгеном против материализма, сразу бросается в глаза человеку, знакомому с материализмом XVIII века [1]). Мы не будем распространяться о том, что неудобно противопоставлять «*мыслительную*» классификацию «*естественной*», так как эта последняя непременно является в то же время *и мыслительной*. Об этом мы уже говорили выше. Теперь мы не *спорим* с И. Дицгеном, а стараемся *понять* его. И вот для этой-то цели в высшей степени важно обратить внимание на то место в приведенной выписке, в котором сказано, что весь мир, все формы бытия связаны, родственны и спаяны между собою.

Эта мысль есть основа всей логики И. Дицгена, или,—так как его логика покрывает собою его теорию познания, [2]) — его *гносеологии*. И эта мысль на самые различные лады, с бесконечными, утомительными, ненужными и часто неуклюжими повторениями,—излагается как в «Аквизите философии», так и в «Письмах о логике». И это, конечно, правильная, хотя и плохо излагаемая мысль, которую в древности развивал Гераклит,—кстати сказать, не имевший ничего общего ни с пролетариатом, ни со специально «пролетарской логикой»,—а в XIX веке Гегель и гегельянцы, включая сюда и материалистов Фейербаха, Маркса и Энгельса [3]). В *«Анти-Дюринге», в «Людвиге Фейербахе» и в извлеченной из «Анти-Дюринга» брошюре «Развитие научного социализма» она изложена гораздо лучше, проще и яснее, нежели в «Логических письмах» и в «Аквизите философии» И. Дицгена. Эта мысль есть основа всякой диалектики.* Но именно потому, что она составляет основу *всякой* диалектики, ею одною еще недостаточно характеризуется *данный* диалектический метод. Мы знаем *идеалистическую* диалектику Гегеля и *материалистическую* диалектику Маркса. Какова же была диалектика И. Дицгена? Его сын называет ее, как мы знаем,

---

[1]) Интересно, впрочем, что как раз то же несостоятельное обвинение выставлял против материализма и Л. Фейербах. И это об'ясняется тоже тем, что Фейербах имел,—по доброму старому немецкому обычаю,—весьма смутное понятие об истории материализма. Он чурался от «трюфельнаго паштета Ламеттри» как раз в том своем сочинении, где он вполне сходится во взглядах с автором «L'Homme-machine».

[2]) «Наша логика,—говорит И. Дицген,—есть теория познания» (стр. 132).

[3]) Фейербах был самым несомненным материалистом, хотя и любил нападать на «ограниченных» материалистов: так велика в Германии сила этого почтенного обычая, от влияния которого до сих пор не освободились даже многие и многие немецкие социал демократы, не исключая и самых «радикальных»!

«натур-монистической». Что же это за разновидность диалектики? А вот послушайте.

В «Аквизите философии»,—стр. 45 разбираемой книги,—И. Дицген говорит: «Я, таким образом, об'яснил, что логика долго не знала, что познание, добываемое помощью ее основоположений, обогащает нас не истиной, но более или менее соответствующим отображением этой истины [1]). Я далее утверждал, что завоевание, которое оставила нам философия, существенно резче очертило облик человеческого духа. Логика стремится быть «учением о формах и законах мышления». Тем же самым стремится быть и философское наследие, диалектика, первый параграф которой гласит: не мышление производит бытие, но бытие — мышление, часть которого (бытия) представляет собою это мышление, занимающееся *изображением* истины. Отсюда затем вытекает тот, легко затемняющий смысл учения факт, что философия, которая оставила нам логическую (?) диалектику, диалектическую логику, должна быть направлена на мышление, но равным образом и на оригинал, с которого мышление доставляет отображения».

Не останавливаясь на некоторых *неловкостях и неточностях выражений,* мы заметим, что *главная мысль* этого отрывка есть *чисто материалистическая мысль,* выраженная даже словами Энгельса, хотя, впрочем, у этого последнего выходит не то, что бытие *производит* мышление, а то, что оно *определяет* его собою. Это — существенная разница; но мы не будет останавливаться на ней, так как очевидно, что И. Дицген здесь просто-напросто *обмолвился.* С нас достаточно того, что наш автор является здесь *материалистом,* убежденным в том, что мышление «занимается» [2]) *изображением истины,* т.-е. *бытия.*

«Первый параграф» «натур-монистической» диалектики И. Дицгена «гласит», стало быть, совершенно то же, что уже гораздо раньше провозгласила материалистическая диалектика Маркса: «идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное». Где же разница? Разницы нет. Каким же образом И. Дицген «дополняет» собою Маркса? Никаким! Правда, «первый параграф» диалектики излагается у И. Дицгена,—*главные сочинения которого вышли гораздо позже главных сочинений Маркса и Энгельса,*—много пространнее, не-

---

[1]) За слог И. Дицген не отвечает; мы уже сказали, что г.г Дауге и Орлов перевели его книгу не на русский, а на свой собственный, тяжелый, варварский язык. Герцен назвал бы его птичьим.

[2]) Это опять неудачное выражение: но, повторяем, на выражениях мы останавливаться не будем.

жели у Маркса и Энгельса. Но более пространное изложение И. Дицгена до такой степени несистематично, местами так неудачно и нередко так затуманено неполной ясностью философской мысли автора, что оно иногда не только не поясняет смысла «первого параграфа», а скорее затемняет его. В чем же дело? Почему же стали теперь «дополнять» Карла Маркса Иосифом Дицгеном? Да именно потому, — и только потому,—что его философская мысль не отличалась полной ясностью. Это кажется парадоксом, но, к сожалению, это так.

Уже в выписке, только что сделанной нами, есть одно странное положение: бытие «производит» мышление, которое составляет, однако, часть бытия. Если слова: «бытие производит мышление» означают то же самое, что слова Маркса: «идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное», то слова: «мышление представляет собою часть бытия» заставляют усомниться в том, что философия Дицгена тождественна с философией Маркса. И вот эта-то возможность сомнения и привлекает к И. Дицгену людей, находящихся под влиянием современного идеализма и во что бы то ни стало желающих приставить *идеалистическую* голову к историческому *материализму*.

В своем изложении И. Дицген частью остается верен материализму, и тогда он твердит, что метафизическая логика «проглядела тот факт, что познание, которое она добывает помощью своих правил, не есть истина, не есть реальный мир, но лишь идеальное, иными словами, более или менее удачное отражение последнего» (стр. 44).

Тут *идеальный* мир является лишь *отражением* материального. Но иногда И. Дицген запутывается в им самим сделанной прибавке: «мышление есть часть бытия»,—т.-е. идеальный мир есть часть материального? — и тогда он с полной серьезностью пишет: «разве воздух и запах не воздушное тело? (стр. 22). А на странице 122 мы читаем, что «бытие или вселенная, дух и материя, охватывает все силы, считая небо и ад (sic!) в один круг, в одно монистическое». Это такая большая путаница, такая неясность, что тут философия И. Дицгена в самом деле начинает становиться похожей на весьма «оригинальную» философию г. Богданова. Известно, что на эту философию походит все, отзывающееся путаницей понятий. Тут г. П. Дауге, пожалуй, *по-своему* и прав, но зато он ошибается, принимая это за *диалектический материализм* [1]).

[1]) В лучшем случае,—сходство с г. Богдановым, это, конечно, самый худший случай,—эти запутанные мысли заключают в себе неясный намек на спинозизм. Но с помощью спинозизма, даже и очень ясного, нельзя «*превзойти*» материализм

Место не позволяет нам проследить здесь все печальные логические последствия неясности, закравшейся в понимание И. Дицгеном «первого параграфа» материалистической диалектики: его совершенно ошибочный взгляд на критерий истины и т. п. Ограничимся поэтому тем замечанием, что, вопреки мнению его сына, И. Дицген именно не *сумел решить вопрос об отношении суб'екта к об'екту,* и что в этом пункте и совершилось его логическое грехопадение. Прибавим еще, что ошибка И. Дицгена вызвана была, повидимому, стремлением, заслуживающим всякой похвалы: желанием вырвать теоретическую почву из-под ног спекулятивной философии, ставившей дух, — в том или другом его понимании, — *вне* мира и *над* миром. Против этой философии И. Дицген направил положение, гласящее, что «бытие есть все; бытие есть существенное содержание всего; вне его нет ничего и не может быть ничего, ибо оно есть космос, т.-е. бесконечное» (стр. 26). Само собою разумеется, что, как довод против спекулятивной философии, положение это не имеет ровно никакой цены, потому что отвергать существование вне-мирового духа простою ссылкой на положение, гласящее, что мир содержит в себе *все бытие,* значит опираться на *тавтологию,* совершенно тождественную с тою, которую ставил когда-то Евг. Дюринг во главу угла *своей* философии и над которой так едко смеялся Энгельс в первой части своего «Анти-Дюринга»: «всеоб'емлющее бытие едино» [1]). Но И. Дицген считал эту тавтологию едва ли не важнейшим «аквизитом» философии. С ее помощью он пытался разрешить все противоречия. Так, на стр. 127 — 128, — в восьмом письме о логике, — он говорит, обращаясь, как и во всех этих письмах, к своему сыну: «Самый яркий и также самый поучительнейший пример истинного значения противоречий дан в противоположности между истиной и заблуждением. Оба эти полюса лежат друг от друга еще

Материалисты Ламеттри, Дидро, Фейербах, Маркс, Энгельс были спинозистами, только переставшими отождествлять бога с природой (см. «Критика наших критиков», стр. 154—160). [Сочинения, т. XI, стр. 9 — 22]. Отношение Спинозы к материализму выяснено еще Фейербахом.

[1]) «Всеоб'емлющее бытие едино». Если тавтология, т.-е. простое повторение в сказуемом того, что уже высказано в подлежащем, представляет собой аксиому, то мы имеем перед собой аксиому чистейшей воды. В подлежащем г. Дюринг сказал нам, что бытие охватывает все, в сказуемом же он затем неустрашимо утверждает, что, кроме этого всего, не существует ничего. Какая колоссальная систему создающая идея!» *Фридрих Энгельс,*—Философия. Политическая экономия. Социализм (Анти-Дюринг). Перевод с немецкого. 4-ое издание. С. Петербург 1907 стр. 30.

дальше, нежели северный и южный полюсы, и все же они, как и эти последние, тесно связаны между собою. От общераспространенной логики едва ли можно ожидать, чтобы она хотела демонстрировать для нее, повидимому, столь бессмысленное единство, как то, которое заключается в истине и заблуждении. Поэтому ты извинишь, если я этот пример об'ясняю еще помощью других противоположностей, хотя бы противоположностью между днем и ночью. Положим, что день продолжается двенадцать часов и ночь также—двенадцать часов. Здесь день и ночь суть противоположности; где день, там нет ночи, и все же день и ночь представляют собою один день из двадцати четырех часов, в котором день и ночь живут вместе в согласии. Приблизительно так же дело обстоит и с истиной и заблуждением. Мир есть истина,—и заблуждение, видимость и ложь, заключающиеся в ней, суть части истинного мира, как ночь составляет часть дня, вовсе не нарушая этим логики.

«Мы с полным почтением можем трактовать о действительной *видимости* и *истинной* лжи, не впадая в бессилие. Как неразумие имеет в себе и разум, точно так же заблуждение живет постоянно и неизбежно в истине, ибо последняя есть всеохватывающее, универсум».

Каким же образом день примиряется здесь с ночью? *Сперва* предполагается, что день равен *двенадцати* часам, *а потом* выставляется положение, гласящее, что день простирается до *двадцати четырех* часов, т.-е., что *для ночи,* — продолжительность которой тоже равнялась прежде двенадцати часам,—*нет места*. Когда нет места для *ночи,* то ясно, что *нет места и для противоположности* между ночью и днем. Посредством таких наивных приемов, сводящихся к тому, что *одно и то же* выражение употребляли в *разных* смыслах, с величайшей легкостью можно в самом деле примирить все, что угодно, разрешить «все загадки» и «уничтожить» все противоположности всего мира. Но... ответ ли это, полно?..

И. Дицгену нужно было выбрать между идеалистической диалектикой Гегеля и материалистической диалектикой Маркса. И он сильно склонялся к этой последней. Но, недостаточно разобравшись в вопросе и даже недостаточно ознакомившись с ним, он *запутался* в своих собственных доводах против спекулятивной философии и вообразил, что ему удалось «*примирить*» противоположность между идеализмом и материализмом. Нечего и говорить о том, что это неуменье справиться со своей собственной философской мыслью было со стороны И. Дицгена проявлением *слабости,* а вовсе не силы. Но ему самому, — и именно по той причине,

что он не сумел справиться со своей собственной философской мыслью,— это проявление его *слабости* казалось, наоборот, проявлением его *превосходства* над «односторонним» материализмом.

И такими же глазами смотрят на его слабость те, которые «дополняют» теперь Карла Маркса и Фридриха Энгельса Иосифом Дицгеном. Мы вполне понимаем то, что немцы называют *пиэтетом* в отношениях детей к родителям. Нам и в голову не приходит поэтому осмеивать то несомненно преувеличенное мнение, которое Евгений Дицген составил себе о философии своего отца. Но Евгений Дицген с своей стороны должен понять пиэтет в отношении ученика к учителю. Поэтому он не посетует на нас за то, что мы решительно отвергаем его попытку «дополнить» Маркса. Что же касается до г.г. Унтерманов, Дауге, Орловых и т. д., то *их* склонность к упомянутому «дополнению» представляется нам простым продуктом незнания, слабости философской мысли и литературной неосмотрительности. У этих людей нет других смягчающих обстоятельств, а только что перечисленные вряд ли что-нибудь смягчают.

В № 2-м «Руси» за нынешний (1907) год помещен был фельетон Г. В. Коломийцева: «Музыка настоящего (Рихард Вагнер и поиски новых богов)». В этом фельетоне нас заинтересовали следующие строки:

«Тут я хочу остановиться на одном явлении, которое мне представляется очень характерным для нашего нервного, торопливого времени. Явление это—сильно развившаяся боязнь оказаться «отсталым» в вопросах музыкального искусства, боязнь, вызванная ложно усвоенными урывками прошлого. В связи с поисками нового во что бы то ни стало эта боязнь приводит нас к тому, что мы стали слишком часто находить «новое» и «гениальное» там, где в наличии имеется в лучшем случае лишь нечто гораздо менее «значительное» и главное— в сущности своей вовсе не новое».

Такая же боязнь замечается и в нашей литературе марксизма. Ею об'ясняется,—*в первой инстанции,*—очень многое и, между прочим, то, что у нас все «дополняют» Маркса: то Кантом, то Махом, то наконец И. Дицгеном.

В заключение мы просим читателя не думать, что мы не придаем ровно никакого значения философским трудам автора «Писем о логике». Нет, нет и нет! Мы очень далеки от такого отношения к ним. По нашему мнению, они не имеют ровно никакого значения, *только как дополнение к Марксу,* а сами по себе они довольно интересны и

местами поучительны, хотя «Письма о логике» И. Дицгена поразительно, страшно бедны в сравнении с «Наукой Логики» (*Wissenschaft der Logik*) Гегеля.

И. Дицгену больше всего вредят его же чересчур усердные поклонники: сопоставленный с гигантами, такими, как Гегель и Маркс, он кажется гораздо меньше, чем был на самом деле.

Мы советовали бы *читать И. Дицгена лишь после внимательного изучения философии Маркса.* Тогда можно легко видеть, в чем он *приближается* к основателям научного социализма, и в чем он *уступает* им, *отставая* от них. В противном же случае, чтение его внесет, правда, в голову читателя кое-какие немаловажные и интересные,—*но отнюдь не новые,*—частности рядом с большой и вредной путаницей.

А с внешней стороны изучать И. Дицгена гораздо удобнее было бы в том случае, если бы кто-нибудь сжалился, наконец, над русским читателем и перевел бы главнейшие произведения немецкого пролетария-философа с варварского языка г.г. Дауге и А. Орлова на литературный русский язык. Это было бы чистым благодеянием!

Предисловие к сборнику «Критика наших критиков»

В этот сборник вошли, главным образом, статьи, посвященные «*критике наших критиков*», и притом критиков особого рода,—критиков, думавших или, по крайней мере, утверждавших, что они сами во многих отношениях близки к разбираемому ими учению: г.г. Бернштейна, П. Струве, Конрада Шмидта.

Правда, рядом со статьями, направленными против критиков этого особого рода, читатель здесь встретит также статьи, направленные против Карла Бюхера, повидимому вовсе не задававшегося целью «*критиковать*» Маркса. Но какова бы ни была *цель* Бюхера, несомненно, что те его взгляды, которые оспариваются здесь мною, сложились под сильным влиянием убежденных противников материалистического понимания истории. К числу таких противников принадлежит, например, Ган (Hahn), автор во многих отношениях замечательной книги: «О значении домашних животных в истории человеческой культуры». Вот почему я счел полезным включить сюда и статьи, посвященные разбору взглядов Бюхера.

Разумеется, не мне судить, насколько удачно защищается мною учение Маркса. Но что защищать его необходимо, что «критические» усилия противников этого учения не остаются без влияния даже на людей, считающих себя марксистами, это вряд ли нуждается в доказательствах и это лучше всего видно на примере тех из наших ...«единомышленников», которые не признают *философской* основы марксизма, склоняясь к Канту, или к Авенариусу, или к Маху и т. д. Эти наши будто бы единомышленники уверяют нас, что Маркса очень легко «соединить» с тем философом, которым они увлекаются. И мы охотно верим этому: «соединить» в самом деле можно. Весь вопрос в том, *в какой голове происходит это «соединение»*. Эклектические головы, любящие «пестрые мысли», мастерски «соединяют» самые противоречивые теории. Однако, эклектизм non est argumentum.

Наши так называемые «практики» очень благодушно смотрят на эти «соединительные» попытки: это, мол, философия, а философия не имеет отношения к практике. Отношение наших «практиков» к философии всегда напоминало мне отношение к ней прусского короля Фридриха-Вильгельма I. Как известно, этот мудрый монарх оставался совершенно равнодушен к философской проповеди Христиана Вольфа до тех пор, пока ему не об'яснили, что Вольфов принцип достаточного основания должен вызывать *побеги солдат со службы*. Тогда солдатский король приказал философу в 24 часа оставить прусские владения под страхом смертной казни через повешение. Наши «практики», разумеется, никого и никогда не захотят казнить за философские убеждения. Иначе и быть не может. Но наши «практики» готовы мириться со всякой данной философией до тех пор, пока им не покажут, что она мешает осуществлению их ближайших практических целей. Так мирились они еще недавно с кантианизмом. Г.г. П. Струве и С. Булгаков показали им, что кантианизм представляет собою не одно только отвлеченное теоретическое умозрение. И теперь они готовы восставать против «соединения» Канта с Марксом. Но такого доказательства пока еще никто не привел, например, насчет *эмпириомонизма*. И наши «практики» готовы принимать *махистов за марксистов*. Современем они пожалеют об этом; но тогда будет, пожалуй, уже поздно.....

Нынешний идеолог рабочего класса *не имеет права быть равнодушным к философии*. Особенно у нас на Руси. Теоретики нашей буржуазии довольно умело облекают в философский покров анти-пролетарскую часть своих воззрений. Чтобы победить их, надо уметь бороться с ними философским же оружием. А как может научиться владеть философским оружием тот, кто совершенно беззаботен насчет философии?

Философский покров, облекающий анти-пролетарскую часть нынешних буржуазных теорий, насквозь пропитан *идеализмом*. Философский идеализм является теперь консервативным (в *социальном* смысле) духовным оружием. Это очевидно. И нужно удивляться, почему в рядах теоретиков пролетариата до сих пор замечается так мало интереса к *материализму*, уже не раз игравшему в истории освободительную роль.

Еще два слова. Со статьей «О материалистическом понимании истории», вошедшей в этот сборник, в свое время произошел следующий, не лишенный интереса «пассаж».

Статьи г.г. суб'ективистов и народников, нападавших на материалистическое об'яснение истории, убедили меня в том, что они, запомнив наши термины, не дали себе отчета *в понятиях*, соответствующих этим

терминам. Чтобы убедить в этом также и читателей, я решил изложить нашу историческую теорию *другими словами*; это и было сделано в только что названной статье. Вышло то, чего я ожидал. Один из самых крупных противников наших, не разобрав в чем дело, закричал, что я отказался от «экономического материализма». Я торжествовал и уже приготовил для него,—как выражается Чацкий,—«ответ громовый». Но издание, в котором должен был появиться этот ответ, было прекращено, и ответ мой остался ненапечатанным. Печатать его теперь уже несвоевременно.

Что противники попались, об этом я, разумеется, не жалел, но вот что́ было печально. Меня не поняли также и некоторые единомышленники,—они, как видно, тоже запомнили одни слова...

Кстати, едва ли нужно говорить, что тот взгляд на историю, который назван у меня в этой статье *синтетическим*, не имеет ничего общего с «синтетическим об'яснением истории», проповедуемым англичанином Бельфортом Баксом и представляющим собою лишь род Кареевщины. Я просто-напросто позабыл о Баксе, когда писал свою статью.

Наконец, статьи, вроде здесь же печатаемых статей о Чаадаеве и о книге покойного Л. И. Мечникова, не имеют отношения к критике критиков, но они раз'ясняют те вопросы, которых касаются и критики.

Не могу удержаться, чтобы не указать на ту эволюцию, которую проделал один из самых видных наших «критиков» из лагеря «*неомарксистов*». «*Неомарксизм*» г. П. Струве оказался довольно *вульгарным либерализмом*, чем и подтвердил правильность *моей* критики его критического похода. Я очень благодарен за это г. П. Струве.

25 января 1906 г.

Предисловие к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма»

I

В чем состоит задача философии? В том,—отвечает Э. Целлер,—чтобы «исследовать последние основания познания и бытия и постигнуть все реальное в связи с этими основаниями». И это правильно. Однако, тут немедленно возникает новый вопрос: можно ли рассматривать «основания познания», как нечто отдельное от «оснований бытия»? На этот вопрос приходится ответить решительным отрицанием. Наше *я* противопоставляет себя внешнему миру (*не-я*), но в то же время оно чувствует свою связь с ним. Поэтому, когда человек принимается философствовать, то-есть когда у него родится стремление составить себе стройное миросозерцание, то он непременно наталкивается на вопрос о том, как относился *я* к *не-я*, «познание» — к «бытию», «дух» — к «природе». Правда, было время, когда вопрос этот не возникал перед философами. Это было в первый период развития древней греческой философии. Так, например, Фалес учил, что вода есть то первоначальное вещество, из которого все происходит и в которое все возвращается. Но при этом он не спрашивал себя: а как же относится сознание к этому основному веществу? Не спрашивал себя об этом и Анаксимен, считавший основным веществом не воду, а воздух. Но потом наступило такое время, когда и греческим философам уже никак нельзя было избежать вопроса об отношении *я* к *не-я*, сознания к бытию. И тогда уже вопрос этот сделался коренным вопросом философии. Таким остается он и в настоящее время.

Различные философские системы различно отвечают на него. Но если мы вдумаемся в ответы, даваемые различными философскими системами, то увидим, что они далеко не так многообразны, как это кажется с первого взгляда. Все они могут быть распределены по двум отделам.

К одному надо отнести все те, которые получаются в том случае. когда мыслители берут за точку отправления *об'ект* или, иначе, *бытие,* или, еще иначе,—*природу*. При этом мыслителям приходится об'яснить, каким образом к *об'екту* прибавляется *суб'ект*, к *бытию — сознание*, к *природе — дух*. Так как они неодинаково об'ясняют это, у них получается, несмотря на одинаковость точки исхода, не вполне одинаковые системы.

К другому отделу принадлежат все те философские построения, в которых точкой исхода является *суб'ект, сознание, дух*. Легко понять, что при этом на обязанности мыслителей лежит выяснение того, каким образом к *суб'екту* прибавляется *об'ект,* к *сознанию—бытие,* к *духу—природа*. И сообразно тому, *как* исполняют они эту свою обязанность, отличаются одна от другой философские системы, принадлежащие к этому отделу.

Кто отправляется от об'екта, у того создается, если только он имеет способность и отвагу мыслить последовательно,—одна из разновидностей *материалистического миросозерцания*.

Кому точкой отправления служит *суб'ект,* тот оказывается опять-таки, если он не боится итти до конца,—*идеалистом* того или другого оттенка.

А люди, не способные к последовательному мышлению, останавливаются на полдороге и довольствуются помесью идеализма с материализмом. Таких непоследовательных мыслителей называют *эклектиками*.

На это мне возразят, пожалуй, что существуют также сторонники «*критической*» *философии*, одинаково далекой как от материализма, так и от идеализма и притом свободной от тех слабостей, которые всегда свойственны миросозерцанию эклектиков. Помнится, такое возражение делал мне когда-то профессор Челпанов. Но я отсылаю читателя к шестой главе предлагаемой книги Деборина («Трансцендентальный метод»). Из нее он увидит, до чего несостоятельно это возражение. Деборин ясно и убедительно показывает, что «критическая» философия Канта страдает *дуализмом*. А так как *дуализм всегда эклектичен*, то лишь по недоразумению можно ссылаться на Канта в опровержение сказанного мною выше о том, что всякому последовательному мыслителю непременно надо выбирать между идеализмом и материализмом.

На непоследовательность кантианства указывал еще Фихте, который, правда, первоначально относил этот его недостаток не на счет самого Канта, а на счет его учеников. «Ваш земной шар,—говорил он, обращаясь к ним,—держится на слоне, а слон, в свою очередь, держится

на земном шаре. Ваша вещь в себе, которая есть чистая мысль, должна действовать на суб'екта». Убежденный в том, что сам Кант свободен от этого,—в самом деле неоспоримого и непростительного,—противоречия, Фихте утверждал, что истинный смысл «кантианизма Канта» заключается в идеализме (именно, в «*Наукословии*» Фихте). Но Кант с этим не согласился. Он печатно протестовал против такого истолкования его философии. По его словам, идеалистическая система Фихте представлялась ему похожей на привидение: «когда вы думаете, что вам удалось схватить его, у вас не оказывается ничего, кроме самого себя, при чем и у этого себя нет ничего, кроме руки, протянутой для схватывания» [1]). После этого Фихте ничего не оставалось, как упрекнуть в непоследовательности самого Канта, что он и сделал, назвав его «ein Dreiviertelskopf» (буквально: три четверти головы).

II

Теперь пойдем дальше. Совершенно очевидно, что если каждый из нас является суб'ектом для себя *(я)*, то для других людей он может быть только об'ектом *(ты)*. Не менее очевидно и то, что люди существуют не за пределами природы, а в ней. Кажется поэтому, что именно природу (бытие, об'ект) и надо брать за исходную точку во всех философских построениях. Как же об'яснить возникновение тех систем, в которых точкой отправления служит *дух*, а не *природа*?

За ответом на этот вопрос приходится обратиться прежде всего *к истории культуры*.

Известный английский этнолог Эд. Б. Тэйлор давно уже сказал, что сущность спиритуалистической философии, в ее противоположности философии материалистической, коренится в первобытном анимизме [2]). Это может быть принято за парадокс. Кроме того, иной читатель заметит, пожалуй, что этнологи вообще мало компетентны в истории философии. Такому читателю я отвечу, что в данном случае мнение этнолога,—по крайней мере отчасти,—разделяется одним весьма известным историком философии. В своем талантливом сочинении, посвященном «греческим мыслителям», Теодор Гомперц, признает, что учение Платона об идеях имеет значительное сходство с воззрениями некоторых

[1]) Kant's Werke. Ausgabe von Hartenstein, X Band, S. S. 577—578. Подробнее об этом см. в статье: «Материализм или кантианизм» в моем сборнике «Критика наших критиков». [Сочинения, т. XI.]

[2]) «La civilisation primitive», Paris 1876, I, p. 493.

первобытных племен, выросшими на анимистической основе [1]). Но к чему ссылаться на авторитеты? Взглянем на дело своими собственными глазами. Что такое анимизм? Это—попытка дикаря об'яснить явления природы. Как ни слаба, как ни беспомощна эта попытка, она неизбежна при условиях жизни первобытного человека.

В своей борьбе за существование он совершает известные действия, которыми причиняются известные явления. Таким образом он привыкает смотреть на себя, как на *причину* этих явлений. Судя по аналогии с собою, он думает, что и все остальные явления вызываются действиями существ, подобно ему имеющих известные ощущения, потребности, страсти, рассудок и волю. Но он не видит этих существ и потому считает их «*духами*», при обычных условиях недоступными его внешним чувствам и только в исключительных случаях непосредственно действующими на них. На почве этого анимизма возникает *религия,* дальнейшее развитие которой определяется ходом общественного развития.

Боги, это—те духи, которых первобытный человек считает расположенными к нему и которым он поэтому поклоняется. На счет одного или нескольких из этих духов он относит и *сотворение* мира. Правда, первобытного охотника интересует вопрос не о том, *кто сотворил животных,* охота за которыми дает ему средства существования, а о том, *откуда они приходят*. На этот главный вопрос и отвечает космогония охотника. Рассказы о сотворении мира являются лишь впоследствии, когда развитие производительных сил расширяет производительную деятельность человека и тем делает для него все более и более привычным представление о *творчестве*. Вполне естественно, что деятельность творца (или творцов) мира представляется первобытному человеку похожей на его собственную производительную деятельность. Так, согласно мифу одного из американских племен, человек был вылеплен из глины. В Мемфисе верили, что бог Фта *построил* мир подобно тому, как каменщик строит здание; в Саисе рассказывали, что мир был *соткан* одной богиней и т. д.

Мы видим, что *космогония* тесно связана с *техникой*. Но это мимоходом [2]). Здесь мне нужно отметить только одно: раз утвердилась вера в сотворение мира тем или другим духом, то этим была подготовлена почва для всех тех философских систем, в которых *дух* (*суб'ект*)

[1]) Не имея под руками немецкого подлинника, цитирую по французскому переводу. Указанное мнение Гомперца находится на стр 414—415 второго тома (Лозанна 1905 г.).

[2]) Подробнее об этом см. в моей первой статье: «О религиозных исканиях» вошедшей в сборник «От обороны к нападению». [Сочинения, т. XVII.]

является точкой исхода и, стало быть, так или иначе, определяет собою существование *природы (об'екта)*. Вот в каком смысле мы можем и должны признать, что спиритуалистическая,—да и всякая идеалистическая,—философия, в ее противоположности материализму, происходит от первобытного анимизма.

Нечего и говорить: творческий дух идеалистов,—например, абсолютный дух Шеллинга или Гегеля,—очень мало похож на того божка упомянутого мною выше американского племени, который будто бы вылепил человека из глины. Боги первобытных племен были совсем подобны людям, отличаясь от них только гораздо большей силой. Между тем абсолютный дух Шеллинга или Гегеля не имеет ничего человеческого, кроме сознания. Иначе сказать, те представления о духах, которые имелись у первобытного человека, должны были пережить очень длинный процесс *дистилляции* (как выражался Энгельс), чтобы слиться в представление абсолютного духа, выработанное великими немецкими идеалистами. Но длинный процесс «дистилляции» не мог внести никаких *существенных* перемен в анимистические представления: *по существу* они остались тем же, чем были.

III

Анимизм есть первое известное нам выражение сознания человеком причинной связи между явлениями природы. Он об'ясняет явления природы с помощью *мифов*. Но хотя его об'яснения удовлетворяют любопытство первобытного человека, они совсем не увеличивают его власти над природой.

Возьмем пример. Больной фиджиец ложится на землю и начинает кричать, убеждая свою душу вернуться в тело, ею покинутое. Конечно, доводы, с которыми он обращается к своей душе, не оказывают влияние на ход совершающихся в его организме патологических процессов. Чтобы приобрести возможность влиять в желательном смысле на ход этих процессов, люди должны были предварительно взглянуть на органическую жизнь с точки зрения науки. Смотреть на явления природы с точки зрения науки значит об'яснять их не действием того или другого духовного существа, а законами той же природы. Увеличить свою власть над природой людям удается лишь в той мере, в какой они подмечают закономерную связь явлений. Научный взгляд на данную область явлений природы совершенно исключает собой анимистический взгляд на нее. Как справедливо заметил один историк Греции,—тот, кто знает истинную причину видимого движения солнца вокруг земли, уже не будет рас-

сказывать о Гелиосе, который каждое утро всходит на свою огненную колесницу, поднимается по крутой небесной дороге и вечером, спустившись к западу, уходит на покой. Но это значит, что, об'ясняя причину видимого движения солнца вокруг земли, он будет отправляться уже не от суб'екта, а от об'екта, будет апеллировать не к духу, а к природе.

Именно так и поступали греческие мыслители ионийской школы Кто учил, что началом всего сущего была вода или был воздух, тому точкой исхода, очевидно, служил об'ект, а не суб'ект. Точно так же, когда Гераклит говорил, что космос не сотворен никем из богов или людей, «но был он вечно, и есть и будет огнем, вечно живым,—мерно зажигающимся и мерно потухающим», то и при самом сильном желании невозможно было навязать ему анимистический взгляд на мир, как на продукт деятельности духа или духов. Вспоминая данное Эд. Целлером определение задачи философии, мы можем сказать, что у мыслителей ионийской школы последние основания *познания* опирались на последние основания *бытия*. Это до такой степени так, что, например, Диоген Аполлонийский, по учению которого все вещи представляют собою видоизменения воздуха, полагал, что это перво-вещество обладает *разумом* и «*много знает*».

Научный взгляд на явления природы имеет такие огромные преимущества над анимистическим, что в своем дальнейшем развитии греческая философия должна была, повидимому, всегда отправляться от об'екта, а не от суб'екта, т.-е. быть материалистической, а не идеалистической. Между тем мы знаем, что, по крайней мере, со времен Сократа греческая философия решительно вступает на дорогу идеализма. А в наше время идеализм достиг полного господства. Теперь специалисты по философии,—особенно г.г. приват-доценты,—даже не находят нужным оспаривать материалистов. Они убеждены, что критиковать материализм в такой же мере излишне, как ломиться в открытую дверь. Классической страной этого величественного презрения к материализму была и, конечно, останется Германия со своими многочисленными преподавателями философии, чрезвычайно удачно характеризованными Шопенгауэром [1]). А так как за немецкими преподавателями философии тащится огромнейшее большинство русской интеллигенции,—поскольку есть у нее интерес к философии, — то неудивительно, что у нас в России the philosophical people (как выражался когда-то Джозеф Пристли), привык смотреть на нашего брата, нераскаянного материалиста, сверху

[1]) Parerga und Paralipomena: «Ueber die Universitätsphilosophie».

вниз. Этим и об'ясняется тот, конечно, хорошо известный читателю факт, что у нас было сделано так много попыток дать учению Маркса-Энгельса новое философское основание. Все эти попытки подсказаны были желанием примирить *материалистическое* об'яснение истории с той или другой разновидностью *идеалистической* теории познания. Они были заранее осуждены на неудачу, потому что эклектизм всегда был бесплоден, как девственница, посвятившая себя богу. Притом же писатели, делавшие эти попытки, не имели ни знаний, ни философского дарования. Заниматься ими не стоит, хотя их произведения и заслуживают упоминания, как весьма характерные признаки времени.

IV

Отчего же идеализм восторжествовал над материализмом, несмотря на очевидные преимущества научного взгляда на природу перед анимистическим?

Это об'ясняется преимущественно двумя причинами.

Во-первых, в течение очень долгого времени естествознание подвигалось вперед так медленно, что не могло выбить анимизм изо всех его позиций. Постепенно привыкая смотреть с точки зрения науки на одни области явлений, люди продолжали держаться анимистических об'яснений в других гораздо более обширных областях. Поэтому их миросозерцание продолжало, в общем, оставаться анимистическим. Когда усложнилась общественная жизнь и участились сношения между отдельными обществами, образовалась даже совершенно новая область явлений, долго не поддававшаяся научному исследованию и потому об'яснявшаяся анимистически посредством ссылки на деятельность того или другого бога. Трагедии Еврипида часто заканчиваются словами: «Многим заявляют силы неба о своем существовании. Многое делают боги сверх ожидания,—не исполняется то, чего мы ждали; с другой стороны, боги находят средство осуществить невозможное». Во взаимной борьбе сил данного народа, а также в международных войнах и торговых сношениях весьма нередко осуществлялось и осуществляется то, что считалось невозможным, и не исполняется то, чего ожидали. Этим в весьма значительной степени поддерживается вера в существование «небесных сил» и склонность искать у них помощи. Такая вера и такая склонность замечается даже у тех выдающихся мыслителей, которые выступали вожаками цивилизованного человечества на пути научного понимания мира. Родоначальники научной философии

природы,— ионийские мыслители,—продолжали верить в существование богов [1]).

Кроме того, надо помнить еще и вот что. Хотя анимистические представления возникают и, в течение некоторого времени, продолжают существовать совершенно независимо от взгляда дикаря на свои обязанности по отношению к тому обществу, к которому он принадлежит, но уже довольно рано этот взгляд начинает сочетаться с названными представлениями. Впоследствии же, на более высоких ступенях культуры, анимистические представления, складываясь в более или менее стройные системы религиозных верований, очень прочно срастаются с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. На эти обязанности начинают смотреть, как на заповеди богов. Религия *освящает* нравственность, сложившуюся в данном обществе, а также и все другие его «*устои*».

В законах Ману мы читаем, что творец вселенной создал людей различных общественных классов из различных частей своего тела. Изо рта (который провозглашается наиболее благородной частью.—*Г. П.*)—браминов: из рук — кшатриев, из бедра — вайсиев, наконец, из ступни — судров [2]). Творец хочет, чтобы низшие классы всегда подчинялись высшим [3]), и об'ясняет, что существующее разделение общества на классы должно остаться неизменным, как последовательность времен года [4]).

Такое освящение данной религией данного общественного порядка делает из нее значительную консервативную силу. Поэтому ею очень дорожат все консерваторы. И если класс, господствующий в данном обществе, выдвигает из своей среды людей, занимающихся вопросами теории вообще и вопросами философии в частности, то эти люди, наверно, будут заклятыми врагами такого философского учения, которое, распространяя понятие естественной законосообразности на все миропонимание, подрывает самую основу религиозных верований. Лукреций в следующих восторженных выражениях хвалил материалиста Эпикура за то, что он обезвредил веру в богов:

«Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена под тяжестью религии, которая с неба показывала свою главу и страшным видом грозила смертным, тогда впервые греческий муж, смертный,

---

[1]) Правда, Фалесу приписывали ту мысль, что боги, как и все прочее, образуются из воды. Это предание показывает, что современники Фалеса считали его представление о богах непохожим на их собственное.

[2]) Кн. I, пар. 31.

[3]) Кн. IX, пар. 313—336.

[4]) Кн. I, пар. 30.

осмелился направить туда свой взгляд и противостать; он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба» и т. д.

Подобная похвала предполагает одно из двух: или то, что человек, от которого она исходит, враждебен существующему общественному порядку, или же, что он твердо уверен в его непоколебимой прочности и считает излишней защиту его «духовным оружием». В своем целом ни один господствующий класс никогда не восставал против своего собственного господства. С другой стороны, в нынешнем европейском обществе, пережившем так много потрясений, господствующие классы не имеют ни малейшего основания верить в непоколебимую прочность существующего порядка вещей. Поэтому они отнюдь не пренебрегают «духовным оружием», а их идеологи употребляют все усилия для того, чтобы очистить философию от «разрушительных» элементов.

В переходные эпохи общественного развития, когда известный класс только что одержал хотя бы и неполную победу над классом, стоявшим выше его, и когда в нем еще не совсем улеглось вызванное борьбою возбуждение мысли,—в такие переходные эпохи общественного развития философское лицемерие начинает считаться обязанностью мыслящего человека перед «порядочным» обществом. Это опять может показаться невероятным. Но это опять верно. Потрудитесь прочитать вот эти строки , написанные человеком, который был как нельзя более далек от материалистического об'яснения истории философии. Речь идет у него об Англии конца XVII и первой половины XVIII столетий.

...«Если свободомыслию на первых порах пришлось завоевывать у церковных властей место для своего собственного развития, то современем в нем самом стали выделяться голоса тех, которые выступали против безграничного господства свободы мысли. Изотерический взгляд удалялся все более от положительной религии и даже начал, отчасти под обратным давлением французской литературы, принимать тот светский скептицизм, который был присущ последней. В экзотерическом же учении, напротив, снова все более и более приспособлялись к чисто политическому или полицейскому пониманию религии... Именно в высших классах английского общества выступило на вид это положение».

V

Самым ярким духовным выразителем этого положения Виндельбанд справедливо признавал лорда Болингброка (1662—1751), автора известных «Letters on study of history», впервые появившихся в 1738 году.

«Настолько же проникнутый критицизмом и настолько же мало верующий в библию, как самый завзятый из деистов,—читаем мы дальше у Виндельбанда,—он (Болингброк.—*Г. П.)* об'являет всю литературу, распространяющую подобные взгляды, революционной и называет ее чумой общества; он не скрывает мнения, что свободомыслие есть только право господствующего класса, и обращает весь эгоизм общественной исключительности против... популяризации освободительных мыслей. В гостиной, думает он, следует улыбаться узости и нелепости представлений положительной религии, и сам он не отступает перед самыми беззастенчивыми насмешками. В общественной же жизни религия—необходимая сила, которую нельзя расшатывать без того, чтобы не рушилось основание государства—послушание масс» [1]).

Виндельбанд находил, что в сущности Болингброк «только имел достаточно смелости, чтобы высказать тайну высшего общества своего времени,—тайну, существование которой даже не ограничивается одной этой эпохой». И это, конечно, так. Но ведь если это так, то история философских идей в обществе, разделенном на классы, должна представиться нам в свете того материалистического положения, что не мышление определяет собою бытие, а наоборот, бытие определяет собою мышление. И тогда нынешнее повсеместное торжество идеалистического миросозерцания явится скорее доводом *против* этого миросозерцания, нежели в *его пользу*.

Кто же не знает, что классовая борьба в западно-европейском обществе все более и более обостряется? И кто не понимает, что по этой причине защита существующего порядка должна там приобретать, в глазах господствующих классов, все большее и большее значение?

Виндельбанд упрекает Болингброка в «*сознательном лицемерии*» и говорит, что легко подметить «недальновидность его аргументации». Он и тут прав. Когда передовые идеологи высших классов рекомендуют «массам» такие «истины», над которыми сами же они насмехаются в своем кругу, тогда является та опасность, что их настоящий образ мыслей сделается, наконец, известным народу и распространится в его среде. И тогда, действительно, может поколебаться «послушание масс», это «основание государства». С точки зрения общественного порядка существование «изотерического взгляда» у идеологов высших классов весьма нецелесообразно. Общественный порядок будет гораздо лучше

---

[1]) *В. Виндельбанд,* История новой философии. (Русский перевод под редакцией г. А. Введенского.) Т. I. Петербург 1908, стр. 238—239.

обеспечен, если идеологи эти откажутся от него и заключат нелицемерный мир с «положительной религией». Но можно ли пред'явить им подобное требование? Как бы ни был у них велик запас «сознательного лицемерия», нельзя принудить их разделять те верования, которых у них нет. Значит, надо вновь привить им эти верования, а для этого необходимо переделать их понятия и, главное, постараться разрушить коренную теоретическую основу их опасного для общественного спокойствия «изотерического взгляда».

В чем же состояла основа того английского свободомыслия, которое начинали считать опасным даже его собственные сторонники из привилегированной среды? В последнем счете она сводилась к убеждению в том, что все явления природы неизменно подчинены ее собственным законам. Другими словами, она состояла в материалистическом взгляде на природу. В этом легко убедиться, ознакомившись с произведениями таких видных представителей свободомыслия, каким был, например, Джон Толэнд (1670—1722): его учение насквозь пропитано духом материализма [1]). Поэтому против материализма и следовало прежде всего ополчиться тем английским охранителям, которые находили, что распространение «изотерического взгляда», хотя бы в одних только высших кругах общества, вредно и с точки зрения англиканской церкви, и с точки зрения общественного спокойствия.

Когда возникает известная потребность, имеющая большое значение для целого общества или для данного общественного класса, почти всегда находятся люди, искренно готовые взять на себя заботу об ее удовлетворении. В Англии в борьбу со свободомыслием вступил Джордж Беркли (1684—1753). Но он боролся с ним, именно стараясь разрушить его материалистическую основу.

Беркли сделался впоследствии епископом. Но из его заметок, относящихся еще к годам его учения, видно, что он еще в молодые годы задался целью выковать хорошее «духовное оружие» для защиты традиционных верований. Еще будучи студентом, он выработал свое знаменитое положение: esse—percipi (быть—значит быть в восприятии). И не трудно видеть, что именно располагало его к выработке и защите этого положения. В его заметках сказано: «То мнение, согласно которому существование отлично от существования в виде восприятия, ведет к ужасным следствиям; это—основа учения Гоббса» (т.-е. материа-

---

[1]) Толэнд сам писал о себе и о своих единомышленниках: «We, freethinkers». Говорят даже, что к нему первому применено было название: freethinker.

лизма.—*Г. П.)* [1]). В другом месте той же записной книжки молодого студента говорится «Раз допущено существование материи, никто не докажет, что бог не есть материя» [2]). Чтобы избежать такого «ужасного следствия» оставалось одно средство: *не допускать существования материи* [3]). А это и достигалось учением о том, что *бытие равно бытию в восприятии* (esse—percipi). Из него следовал тот успокоительный вывод, что сама материя есть лишь одно из наших представлений и что мы не имеем права говорить: вот это есть дело бога, а вот это есть дело природы. «Причина всех явлений природы есть бог»,—об'являет будущий епископ [4]). И надо признать, что он не ошибался, когда писал: «Если будет хорошо понято мое учение, рушится вся эта философия Эпикура, Гоббса, Спинозы и т. д., показавшая себя от'явленной противницей религии» [5]). Еще бы! Если нет материи, то нет и материализма.

VI

Но вот что было не совсем ладно. Беркли казалось, что хорошо понять его учение значит убедиться в его неоспоримой правильности. На самом же деле это значит открыть его непоследовательность.

Если esse—percipi,—а это положение Беркли твердо отстаивал до конца своих дней,—то бог разделяет участь материи: подобно ей, он существует только в нашем представлении. Стало быть, рушится не только материализм, но также и религия. Учение Беркли новым путем приводит как раз к тому «ужасному следствию», которое хотел устранить благонамеренный мыслитель. Беркли не замечал этого противоречия или не хотел заметить его. Он был ослеплен желанием во что бы то ни стало защитить свои традиционные верования.

То же самое желание ослепило и Канта, «критическая» система которого на самом деле представляет собою попытку согласить известные, от протестанских предков унаследованные, взгляды с выводами действительно критической мысли XVIII столетия. Кант думал, что их можно согласить посредством отмежевания области *веры* от области

---

[1]) «Le Journal philosophique de Berkeley», étude et traduction par Raymond Gourg. Paris 1908, p. 107—108.

[2]) Ibid., p. 123.

[3]) Для Беркли, по выражению Стифена «to destroy matter was to feel the soul («History of english Thought in Eighteenth Century», London 1881, vol. I, p. 39)

[4]) Ibid., стр. 89.

[5]) Ibid., стр. 125.

знания: вера относится к *ноуменам;* права науки распространяются только на *феномены* [1]). И он тоже не скрыл от своих читателей, зачем понадобилось ему это ограничение прав науки. В предисловии ко второму изданию своей «Kritik der reinen Vernunft» он прямо говорит, что его к этому побудило желание *очистить место для веры* [2]).

Вольтер был непримиримым врагом *католической церкви;* вспомните его девиз: «écrasons l'infâme!» Но и Вольтер был, подобно Канту, убежден, что следует оставить место для *веры.* Ведя ожесточенную войну с католицизмом, он был деистом, а проповедывал *теизм, т.-е.* веру в бога, награждающего людей за хорошие поступки и карающего за дурные. И достаточно хоть немного ознакомиться с его доводами в пользу такой веры, чтобы понять, откуда происходило его убеждение в ее необходимости. Маллэ-дю-Пан сообщает в своих «Воспоминаниях», что однажды за ужином д'Аламбер и Кондорсэ стали, в присутствии Вольтера, защищать атеизм. Тогда «фернейский патриарх» поспешно удалил из столовой прислугу, а после этого сказал: «Теперь, господа, вы можете продолжать ваши речи против бога; я не желаю, чтобы мои слуги зарезали и обокрали меня нынешней же ночью, поэтому я предпочитаю, чтобы они вас не слушали». Это напоминает замечание того же Вольтера о Бэйле, которого он считал апостолом атеизма: «Если бы ему пришлось управлять пятью или шестью стами крестьян, то он не преминул бы провозгласить перед ними существование бога, который награждает и наказывает». С этой стороны знаменитый французский просветитель напоминает англичанина Болингброка, вообще оказавшего большое влияние на его образ мыслей; очищая место для веры в интересах общественного порядка, Вольтер не чуждался, вероятно, и *«сознательного лицемерия».*

Вольтер был идеологом французского третьего сословия, боровшегося с духовной и светской аристократией за свое освобождение. С точки зрения социологии в высшей степени важен тот факт, что классовый антагонизм, зародыш которого скрывался в недрах этого сословия, еще до революции выразился в заботах французских про-

---

[1]) Это превосходно выяснено в «Философских очерках» *Ортодокса* (Л. И Аксельрод), Петербург 1906 г. Я настоятельно рекомендую эти «Очерки» вниманию читателя.

[2]) ...«Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen» (Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Verlag von Reclam, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S.S. 25—26).

светителей о выработке миросозерцания, с одной стороны, свободного от устарелых религиозных и всяких других предрассудков, а с другой—способного удержать в послушании экономически обездоленную массу населения. Только незначительная часть французских просветителей XVIII века чужда была такой осмотрительности и даже посмеивалась над нею. Материалисты шли до конца там, где «патриарх» останавливался, тревожно оглядываясь на свою прислугу и на своих фернейских крестьян. Материализм и до революции далеко не был господствующим направлением философской мысли в среде просвещенной французской буржуазии. А после революции эта последняя не хотела о нем и слышать. Ее настроению гораздо больше соответствовал тогда умеренный и аккуратный *эклектизм*.

Говоря, что история философии, как и история всех идеологий, вполне подтверждает собою то материалистическое положение, что не сознание определяет собою бытие, а бытие—сознание, я вовсе не хочу сказать, что философы всегда *сознательно* стремились сделать из своих систем «духовное оружие», с помощью которого они могли бы отстаивать интересы своего класса. Это было бы неосновательно. Правда, мы уже от Виндельбанда слышали , что бывают эпохи, когда «*сознательное лицемерие*» играет очень большую роль в судьбе философских идей. Но мы поступим осторожнее, если будем рассматривать подобные эпохи, как *исключительные*. Отдельной личности не нужно «сознательного лицемерия» для того, чтобы стремиться к согласованию своих взглядов с интересами своего класса. Для этого ей достаточно искреннего убеждения в том, что данный классовый интерес совпадает с интересом целого общества. Когда возникает такое убеждение,—а оно естественно возникает у отдельных лиц под влиянием окружающей их среды,—тогда самые лучшие инстинкты человека: преданность целому, самоотвержение и т. д. предрасполагают его считать *ошибочными* те идеи, которые грозят принести с собою «*ужасные следствия*» для его класса (вспомните молодого Беркли), и, наоборот, признавать *истинными* те, которые обещают *быть полезными* этому классу. Полезное для данного общественного класса является *истинным* в глазах отдельных лиц, этот класс составляющих. Конечно, пока речь идет о таком классе, существование которого основывается на эксплоатации другого класса или других классов, до тех пор этот психологический процесс отождествления полезного с *истинным* всегда предполагает некоторую долю *бессознательного лицемерия*, заставляющего отворачиваться от всего того, что могло бы помешать ходу этого про-

цесса. И по мере того, как данный господствующий класс приближается к своему упадку, доля эта все более и более увеличивается, при чем к *бессознательному* лицемерию присоединяется сознательное. Сказанное здесь хорошо подтверждается примером нынешней *прагматической* философии, которой посвящено у Деборина несколько поучительных страниц.

Но какова бы ни была роль сознательного или бессознательного лицемерия в психологическом процессе отождествления полезного с истинным, процесс этот неизбежен в ходе социального развития, и мы ничего не поймем в истории идей вообще и в истории философских идей в частности, если упустим его из виду [1]).

VII

«Критическая» философия Канта грешит *дуализмом*. Это прекрасно видел еще Фихте. Но если дуализм кенигсбергского мыслителя представляет собою *недостаток* с точки зрения *теории*, то с *практической* точки зрения он был весьма *удобен* для идеологов нынешней буржуазии западно-европейских стран. Представляя собою новейшее издание довольно-таки старого *учения о двух истинах*, он позволял идеологам господствующего класса быть *материалистами в науке* и в то же самое время придерживаться *идеализма* в сфере тех понятий, которые об'являются лежащими вне пределов научного познания. Кантианская разновидность учения о двух истинах очень распространена в *Германии*. Мало знакомые с Кантом *английские* ученые охотнее связывают учение о двух истинах с *философией Юма*. Для примера я уже не однажды ссылался в своих статьях на Гексли. Поступал так я потому, что пример этот в высшей степени поучителен.

С одной стороны, знаменитый естествоиспытатель утверждал: «Теперь никто из стоящих на высоте современной науки и знающих факты не усомнится в том, что основы психологии надо искать в фи-

---

[1]) Даже неокантианец Ланге признает, что «нет такой философии, которая развивалась бы сама из себя», но что «существуют только философствующие люди которые вместе с их учениями суть дети своего времени» («История материализма», перевод Н. Н. Страхова, издание второе, стр. 39). Впрочем, это лишь повторение известной мысли Гегеля: философия данного времени есть его выражение в мыслях. К этому надо только прибавить, что в истории человечества характер всякого данного времени определяется, в последнем счете, характером свойственных ему общественных отношений.

зиологии нервной системы. То, что называется деятельностью духа, есть совокупность мозговых функций, материалы нашего сознания являются продуктом деятельности мозга» [1]). Самые «крайние» материалисты никогда не заходили дальше этого утверждения. Кроме того, мы находим у Гексли такое признание: «Современная физиология прямым путем ведет к материализму, поскольку можно применить это название к учению, утверждающему, что помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции». Это уже открытый материализм и притом в самом правильном своем выражении, т.-е. спинозизм, очищенный от его теологического одеяния.

Но этот же естествоиспытатель, как бы пугаясь своей собственной смелости, старается обезвредить свой чисто материалистический взгляд тем соображением, что он будто бы «не заключает в себе ничего, противоречащего самому чистому идеализму» [2]).

Доказывается это у Гексли ссылкой на то, что в сущности мы знаем только свои ощущения.

«Возможно, что мозг есть тот механизм, с помощью которого материальный мир приходит к самосознанию. Но важно заметить, что, даже признавая правильным такой взгляд на мир и на отношение других его элементов к сознанию, мы, тем не менее, остаемся заключенными в пределах мысли и что нам невозможно опровергнуть доводы чистого идеализма. Чем более склонны мы принять материалистическую точку зрения, тем легче показать, что выводы идеализма неопровержимы, по крайней мере в том случае, если идеалисты замыкаются в пределах положительного знания» [3]).

Такие мысли могли способствовать примирению «почтенной» английской публики с естественно-научными теориями Гексли [4]). Они могли успокаивать его самого, поскольку у него сохранялись пережитки анимистических воззрений, — а они, повидимому, были у него довольно прочны, как почти у всех, по своему даже очень свободомыслящих, англичан XIX века, — но непонятно, как мог он считать их «неопровержимыми».

---

[1]) «Hume, sa vie, sa philosophie». Par *Th. Huxley*, trad. par Compayré. Paris 1880, p. 108.

[2]) «Hume», p.p. 108—109.

[3]) Ibid., p. 111.

[4]) См. как одобряет эти соображения его биограф, *П. Чомерс Митчелл*, Thomas Henry Huxley, chap. XIII, p.p. 210—222.

Читатель помнит, что, отрицая независимое от восприятия существование материи, Беркли должен был бы, — *если бы захотел мыслить логично,*—притти к отрицанию бытия божия. Стараясь сделать менее страшными свои материалистические выводы и с этой целью принимая основное положение идеализма, Гексли попадал в аналогичное положение: если бы он захотел мыслить логично, наш биолог должен был бы отрицать независимое от восприятия существование органической жизни и вообще природы.

Органическая жизнь невозможна без обмена веществ между организмом и окружающей его средою. Если Декарт говорил: «мыслю, следовательно, существую», то естествоиспытатель может и должен сказать: «существую, стало быть, существует и независимая от моего восприятия природа». Конечно, я могу об'явить, что, в конце концов, не организм, а только совокупность известных ощущений и представлений. Это «положительное знание» и имел в виду Гексли... Но думал ли подумал он о том, как легко привести к абсурду «положительное знание» этого рода.

Допустим, что Беркли был прав, т.-е. что бытие в самом деле равно бытию в восприятии (esse—percipi). Но если это так, то не только материя, не только природа и не только бог лишается существования, независимого от моего восприятия. Его, в совершенно такой же мере, лишаются и все мои ближние: их бытие тоже равно бытию в моем восприятии. Ничто и никто не существует, кроме меня и различных состояний моего сознания, — таков единственный правильный вывод из основного положения идеализма, провозглашающего бытие равным бытию в восприятии.

Ничто и никто! Подумайте, читатель, что это значит. Это значит, что не вы происходите от ваших родителей, а они происходят от вас, потому что ведь и их бытие сводится к бытию в вашем восприятии. Если идеализм способен отмахиваться от материализма лишь такими нелепостями, которые могут быть принимаемы всерьез разве лишь обитателями в Чеховской «Палате № 6», то в *теории* дело идеализма безнадежно проиграно.

Учение, согласно которому ничто и никто не существует кроме меня и моих представлений, называется *солипсизмом.* Как видит читатель, солипсизм неизбежен там, где за точку исхода берется *индивидуальное сознание,* т.-е. там, где мыслитель стоит на почве *субъективного* идеализма.

VIII

Так как нелепость солипсизма очевидна, то оставим почву *суб'ективного* идеализма и посмотрим, в каком виде представится спор между идеализмом и материализмом, если мы взглянем на бытие в восприятии с точки зрения того *сверх-индивидуального сознания*, к которому апеллируют идеалисты, не имеющие мужества признать солипсизм.

И прежде всего спросим: что это за сверх-индивидуальное сознание? Откуда оно взялось? Если бытие равно бытию в восприятии, то я решительно не имею (NB: *логического)* права говорить о каком то *сверх-индивидуальном сознании,* будто бы существующем *вне* моего *индивидуального.* Тут повторяется ошибка Беркли, сначала сказавшего, что нет никакого бытия, независимого от восприятия, а потом возвестившего, что независимо от восприятия существует бог.

Идеалист, признающий существование сверх-индивидуального сознания, останется догматиком, сколько бы ни твердил он о необходимости критики. Однако, будем покладисты и здесь. Признаем эту *догму* и посмотрим, что из нее следует.

Догматическое учение о сверх-индивидуальном сознании имело наиболее стройный вид у Шеллинга и у Гегеля. Их абсолютный дух есть не что иное, как сверх-индивидуальное сознание, в котором будто бы заключается и об'ект и суб'ект, и природа и (суб'ективный) дух. Но у Шеллинга это значило, что *вселенная есть лишь самосозерцание этого духа.* По учению Гегеля, в системе которого отведено было так много места (безличному, «абсолютному») *логическому процессу,* вселенная есть самомышление *абсолютного духа.* В сущности это одно и то же. И если бы Гексли вздумал, отмахиваясь от материалистов, искать спасения на почве абсолютного идеализма, он принужден был бы сказать нам: «В качестве *биолога* я, разумеется, признаю существование как живых организмов, так и окружающей их материальной среды. А в качестве *философа* я думаю, что материальная среда, окружающая организмы, сами эти организмы, а также и я, биолог, с большим старанием и успехом изучающий их сравнительную анатомию и разрабатывающий теорию их развития, — короче, все, что было, есть и будет,—было, есть и будет лишь в самосозерцании или самомышлении абсолютного духа».

Всерьез принимать такое «привидение» (вспомните отзыв Канта о системе Фихте) опять невозможно. Системы Шеллинга и Гегеля имели свои великие достоинства. Они чрезвычайно много дали мыслящему

человечеству. Но они много дали не потому, что об'являли вселенную процессом, совершающимся в абсолютном духе. Напротив, тут была самая слабая их сторона, в весьма значительной степени обесценивавшая те блестящие открытия, к которым гениальные авторы их приходили, когда внимательно относились к действительному миру.

Еще раз: в теоретическом смысле все попытки отговориться от материализма посредством апелляции к основному положению идеализма (esse — percipi, без суб'екта нет об'екта, и т. п.) обречены на жалкую неудачу. Если попытки эти все-таки упорно повторялись, повторяются и долго еще будут повторяться, то дело тут вовсе не в теории: упорное повторение этих теоретически безнадежных попыток об'ясняется указанной выше *общественно-психологической причиной.*

Но как же должны разрешать основной вопрос философии те мыслящие люди, которые почему-либо не испытали на себе влияния этой причины? А вот как.

IX

Идеалисты и неокантианцы упрекают материалистов в том, что те «*сводят*» *психические* явления к явлениям материальным. Фр. А. Ланге говорит, что для материализма «всегда останется непреодолимым препятствием об'яснить, как из вещественного движения может получиться сознательное ощущение» [1]). Но Ланге, как историк материализма, обязан был бы знать, что материалисты никогда и не обещали дать ответ на этот вопрос. Они только утверждают что, — по вышеприведенному, чрезвычайно удачному выражению Гексли,—помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции и что, подобно движению, сознание есть функция материи. *Эта* материалистическая мысль выразилась,—правда, крайне наивно,—еще в учении Диогена Аполлонийского, утверждавшего, что перво-вещество,—согласно его учению, воздух,—одарено сознанием и «много знает». Ламеттри, которого считают «грубейшим материалистом», отказывался об'яснить, *откуда* происходит способность материи к ощущению. Он принимал эту способность, как факт, он считал ее в такой же мере принадлежащей материи, как и способность к движению. Взгляд Ламеттри на этот предмет был очень близок ко взгляду на него Спинозы, что и неудивительно, так как он выработал свое учение под влиянием Декарта, но, *подобно Спинозе,* отверг *дуализм* великого француза. В своем сочинении

[1]) «История материализма», стр. 653.

«L'Homme-plante», он говорит, что из всех живых существ человек есть то, которое более всех обладает душою, а растение — то, которое обладает ею в наименьшей степени. Но он тут же дает понять, что «душа» растения совсем не похожа на душу человека: «Хороша душа, не имеющая никаких стремлений, никаких желаний, никаких страстей, никаких пороков и добродетелей и не смущаемая никакой заботой о нуждах тела!». Этим он хотел сказать, что разным формам материальной организации соответствуют разные степени «одушевленности» [1]).

В своем споре с Бернштейном я документально доказал, что самый блестящий представитель другого течения во французском материализме XVIII столетия, Дидро, стоял на точке зрения «новых спинозистов» (его собственное выражение), которые «исходят из того основного принципа, что материя способна ощущать», и убеждены, что «существует» одна только материя и ее существование служит достаточным об'яснением всех явлений [2]). Избегая излишних повторений, прибавлю еще только одно: такой же взгляд старался провести в своих сочинениях и очень известный и у нас когда-то материалист Молешотт, который, кстати сказать, давал этому взгляду характерное название *материально-духовного* воззрения (stoffgeistige Anschauung) [3]).

При нынешнем повсеместном господстве идеализма, весьма естественно, что история философии излагается теперь с идеалистической точки зрения. Вследствие этого Спинозу давно уже причислили к идеалистам. Поэтому иной читатель, вероятно, очень удивится, что я понимаю спинозизм в материалистическом смысле. Но это — единственно правильное его понимание.

Еще в 1843 г. Фейербах высказал совершенно основательное убеждение в том, что учение Спинозы было «выражением материалистических понятий новейшей эпохи». Конечно, и Спиноза не избежал влияния своего времени. *Его* материализм был, по замечанию Фейербаха,

---

[1]) Достойно замечания, что Дю-Буа-Реймон в своей речи о Ламеттри (Berlin 1875) не только верно изложил этот его взгляд, но и признал его тем *монистическим* взглядом, которого держатся теперь очень многие натуралисты. Эта речь Дю-Буа-Реймона могла бы служить ответом на его же, так много нашумевшую, речь о границах познания природы.

[2]) «Il ne faut pas confondre les spinosistes anciens avec les spinosistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible» и т. д. («Encyclopedie», t. XV, p. 474). Далее следует краткое изложение собственного взгляда Дидро.

[3]) «Für meine Freunde». Lebenserinnerungen von Jacques Moleschott. Giessen 1901, S.S. 222, 230, 239.

одет в *теологический костюм* [1]). Но важно было то, что им, во всяком случае, устранялся дуализм духа и природы. Если природа называется у Спинозы богом, то одним из аттрибутов его бога является *протяженность*. В этом и состоит коренное отличие спинозизма от идеализма [2]).

В идеализме также устраняется дуализм духа и природы. Абсолютный идеализм проповедывал *тождество суб'екта и об'екта в недрах абсолютного*. Но тождество это достигалось тем, что существование об'екта признавалось не более, как существованием в «*самосозерцании*» (или в самомышлении) абсолютного духа. Быть и здесь означало, в последнем счете, «*быть в восприятии*»: esse—percipi. На этом основании идеалисты и могли говорить о *тождестве суб'екта и об'екта*.

Материалисты утверждают не тождество суб'екта и об'екта, а их единство. «Я» не только суб'ект, но также и об'ект: всякое данное «я» — *суб'ект* для себя и *об'ект* для другого. То, «что для меня, или суб'ективно, есть чисто-духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, об'ективно, есть акт материальный» (Фейербах).

Но если это так, то *мы не имеем никакого права говорить о непознаваемости об'екта*.

X

Тесно связанное с именем Канта «критическое» учение о непознаваемости об'екта (вещи в себе) на самом деле очень старо. Оно перешло в новую философию из Платоновского идеализма, который, в свою очередь, заимствовал его, как мы видели выше, из первобытного анимизма.

В Платоновом «Федоне» Сократ утверждает, что душа созерцает бытие через тело, «как будто через стены темницы, но не сама через себя», и поэтому находится в «состоянии полного незнания» [3]). В другом месте этого разговора он выражается еще определеннее: «Пока мы облечены телом, пока наша душа соединена с этим злом, мы никогда не будем обладать в надлежащей полноте тем, к чему стремимся: я разумею истину» [4]). Истина недоступна познанию «через тело», т.-е.

---

[1]) Гениальный Дидро понимал это, и оттого он, как мы только что видели, не хотел смешивать «новых спинозистов» со «старыми».

[2]) Беркли говорил (см. выше), что признание независимого от сознания существования материи неизбежно ведет к признанию протяженности бога, а в этом признании заключается, по его мнению, сущность материализма.

[3]) «Федон», перевод Дмитрия Лебедева. Москва 1896, стр. 60—61.

[4]) Стр. 23 того же перевода.

посредством наших внешних чувств, через эту темницу души, — на этом построено у Платона все учение о познании. И это же положение было,—*без критики,*—усвоено отцом «критической» философии, как еще раньше было оно усвоено идеалистами нового времени и даже средних веков («реалисты»).

Учение о непознаваемости вещей в себе имеет смысл именно только с точки зрения этой,—*совершенно примитивной,*—теории познания. Лишенное своей ветхой основы, учение о непознаваемости неизбежно ведет к неразрешимым противоречиям, в борьбе с которыми вдумчивый Кант заслужил от Фихте название «ein Dreiviertelskopf».

Познание предполагает наличность двух об'ектов: во-первых, *познаваемого,* во-вторых, *познающего. Познающий об'ект* и называется *суб'ектом.* Для того, чтобы об'ект был в большей или меньшей мере познан суб'ектом, надо, чтобы он произвел на него известное действие: «поскольку человеческое тело испытывает на себе какое-либо действие внешнего тела, постольку оно воспринимает внешнее тело»,—говорит Спиноза [1]).

Для человеческого тела *результат* действия на него тела внешнего будет с *об'ективной стороны* чисто *материальным* (новое состояние известных тканей), а с *суб'ективной — психологическим* (известное восприятие). Но и с той, и с другой стороны он будет состоянием *познающего об'екта,* т.-е. *суб'екта. В этом смысле всякое знание суб'ективно. Быть познаваемым значит быть для другого.* Но отсюда вовсе не следует, что истинное познание об'екта недоступно для суб'екта или, другими словами, что это *бытие для другого* не соответствует *бытию* в себе. Предполагать это можно было лишь до тех пор, пока считалось, что познающее *я* есть нечто материальное, стоящее *вне природы.* Но ведь это совсем не так. «Мое тело, как целое, и есть мое *я,* — справедливо говорит Фейербах,—моя истинная сущность. Думает (а следовательно, и познает внешний мир—*Г. П.)* не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело». Это тело есть часть

---

[1]) «Этика», перевод В. И. Модестова, изд. четвертое, стр. 86. Это место «Этики» крайне важно, и я приведу его в подлиннике: At quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus corpus externum percipit». (*Benedicti de Spinoza,* Opera quae supersunt omnia, vol. II, Jena 1803, p. 104). Полезно сопоставить с этим следующие слова Энгельса: «Von Körpern, ausser der Bewegung, ausser allem Verhältniss zu den anderen Körpern ist nichts zu sagen». («Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx», herausgegeben von A. Bebel und Ed Bernstein, Stuttgart 1913, IV Band, S. 344.).

космоса. Если внешние предметы действуют на него именно так, а не иначе, то,—*как с об'ективной, так и с суб'ективной стороны,*—это обусловливается *природой целого.* По счастливому выражению Гексли, человеческий мозг есть орган самосознания космоса. Но тело, обладающее этим органом, живет в известной материальной среде, и если бы мозг не мог познать хотя бы некоторых свойств этой среды, то невозможно было бы и существование человеческого организма. Чтобы *существовать,* люди должны уметь *предвидеть,* по крайней мере, некоторые явления. *А предвидение их предполагает истинное знание, по крайней мере, некоторых свойств того целого, малую часть которого составляет познающий суб'ект* [1]).

Наконец, те эклектически настроенные «мыслители», которые усиливаются соединить *материалистическое* об'яснение истории *с идеалистической* теорией познания, упускают из вида, что если бы *об'ект* был непознаваем для *суб'екта,* то невозможно было бы ни развитие общества, ни самое его существование: как то, так и другое предполагает наличность известного числа *об'ектов-суб'ектов,* способных так или иначе согласовать свои действия, т.-е. *познавать друг друга.*

Материал для познания природы и друг друга дается нам нашими внешними чувствами. В доставляемый ими материал наш рассудок вносит известный порядок: он сочетает между собою одни явления и разделяет другие. На этом основании Кант говорил, что рассудок диктует природе свои законы. На самом деле, рассудок только приводит, «проявляет» то, что диктуется ему природой. «Мы разделяем то, что разделено в природе, и связываем то, что связано в ней»,—говорил Фейербах.—Мы подчиняем вещи одну другой, как основу и следствие, потому что таково их фактическое, чувственное, действительное, предметное взаимоотношение [2]).

Научная теория эволюции учит нас, что материя существовала тогда, когда еще не было не только людей с их понятиями и не только живых существ вообще, но и самой земли, самой солнечной системы.

[1]) «Pour établir la valeur de nos sensations,—превосходно говорит П. Дельбэ,—...il suffit, que pour une même excitation la réaction cellulaire soit la même, et aucun esprit scientifique ne saurait douter qu'elle le soit. Si elle est la même pour une même excitation... la répétition du phénomène entraîne nécessairement à établir une concordance entre l'excitation et la réaction, de telle sorte, que cette réaction devient révélatrice de cette excitation. Ainsi s'établit une concordance du monde extérieur qui ne peut être trompeuse» («La science et la réalité» Paris 1913, p. 90).

[2]) «Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie» (aus dem handschriftlichen Nachlass), Feuerbach's W rke, II Band, Stuttgart 1904, S.S 3:2--323.

Указывают еще на то, что теперь многие естествоиспытатели склоняются к *энергетическому миропониманию*. Мало того. Известный проповедник энергетики, немецкий химик Оствальд, давно уже упражняется в «преодолении научного материализма» (Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus). Но тут простое недоразумение. Хороший химик Оствальд единственно потому надеется «преодолеть» материализм посредством энергетики, что слишком *плохо осведомлен по части философии*.

Я не считаю энергетическое миропонимание удовлетворительным. Я думаю, что оно слабо во *многих* отношениях. Энергетическая теория познания запутывается, по-моему, в неразрешимых и, можно сказать, постыдных противоречиях [1]). Но когда *энергетическое* миропонимание противопоставляют *материалистическому*, я пожимаю плечами.

Джозеф Пристли,—бывший не только замечательным химиком, но, в отличие от Оствальда, также и тонким мыслителем,—отказывался признать за материей свойство непроницаемости (impenetrability or solidity). По его учению, она обладает лишь двумя свойствами: притяжением и отталкиванием [2]). И этот его взгляд на материю был, по его собственным словам, заимствован им у Босковича [3]). Иначе сказать, материальная частица была, по Пристли, лишь центром известных сил. Но такой взгляд,—*по существу*, очень близкий ко взгляду энергетиков,—не мешал Пристли упорно отстаивать материализм. И мы согласимся, что он имел на это полное право, если вспомним, как определяют материалисты материю: она есть то, что каким-либо образом, посредственно или непосредственно, действует на наши внешние чувства [4]).

Вместо слов «наши чувства» здесь лучше будет сказать: «на внешние чувства живых организмов». Но как бы там ни было, под это определение подойдет и «*энергия*», если только мы не вздумаем утверждать, что на внешние чувства живых существ она действия не оказывает.

---

[1]) Было бы очень желательно, чтобы Деборин во втором издании своего «Введения» п святил особую главу критике энергетического миропонимания и основанной на нем гносеологии.

[2]) «Matter is a substance possessed of the properties of attraction and repulsion only» («Disquisitions relating matter and spirit»; second edition, Birmingham MDCC LXXXII, p. 32).

[3]) Там же, p. p. 23—24.

[4]) Легко понять происхождение этого определения: спиритуалисты считали, как известно, что «дух» на внешние чувства не действует.

Это значит, что *можно противопоставлять энергетическое миропонимание механическому* [1], *но никак не материалистическому.*

Некоторые немецкие идеалисты, а за ними и всякая всячина,—как говаривал Герцен,—хватаются также за новейшие химические открытия, как за довод против материализма. Деборин хорошо сделал, обнаружив несостоятельность этого мнимого довода. К тому, что сказано им (см. стр. 244—245), мне хочется прибавить еще несколько слов

Проф. Н. А. Шилов очень хорошо сказал, что, принимая принципиально возможность движения и колебания электронов, «более или менее тесно связанных с атомами и молекулами, этим самым электронная теория признает уже, очевидно, электрон за составную часть материи». Тот же естествоиспытатель справедливо думает, что новейшие химические открытия наводят на мысль о существовании некоторой materia prima, «более тонкой, чем сами атомы» [2]. Но нужно заметить, что явления, совершающиеся «в недрах атома», как нельзя лучше подтверждают *диалектический взгляд на природу.*

Гегель упрекал когда-то «конечную физику» (die endliche Physik) в том, что она слишком крепко держится за отвлеченные рассудочные определения. Одной из проистекавших отсюда ошибок являлось,—говорил он,—отрицание «конечной физикой» возможности превращения элементов [3]. Впоследствии, в конце пятидесятых годов XIX века, Энгельс, изучавший тогда сравнительную анатомию и физиологию, находил, что если бы «старик» (der Alte) писал свою «Натурфилософию» «теперь» (1858 г.), то к нему со всех сторон потекли бы факты, подтверждающие правильность его диалектического понимания процессов природы [4]. А что сказал бы Энгельс в наши дни, когда открыты были такие изумительные превращения материи, происходящие «в недрах атома», который еще совсем недавно считался совершенно неизменным?

Все течет, все изменяется. Нельзя дважды вступить в один и тот же поток. Теперь мы знаем это лучше, нежели когда бы то ни было!

---

[1]) См. интересную книгу *A. Рэя:* L'Energétique et le Mécanisme, Paris 1908.

[2]) «В недрах атома», «Природа», февраль 1915, стр. 182 и 179.

[3]) «Naturphilosophie», § 286, и Zusatz к нему (Hegel's Werke, VII Band, S.S 172—173).

[4]) См. его письмо к Марксу от 14 июля 1858 г. (цитированный выше «Briefwechsel», II Band, S.S. 278—279).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Философская эволюция Маркса

Надо сказать правду — философию скорее следует отнести к числу наук проблематических. Когда-то, в эпоху Фалеса-Аристотеля, философия была *всем*. Она простирала свои права на все научные области. Аристотель, резюмировавший древне-классическую мысль, был, как известно, популяризатором и основателем многих наук. Он был метафизик, физик, зоолог, основатель этики и логики. Его сравнительно мало известное сочинение «Проблемы» заключает в себе целый ряд вопросов и ответов по всем известным в его время отраслям человеческого знания. Древние трактаты так и носили заглавия «О природе», «О вселенной». И эту гегемонию над наукой философия удержала вплоть до конца первой четверти XIX века. Еще к концу XVIII века скептик Давид Юм писал: «Это своего рода оскорбление для философии, если ее вынуждают каждый раз защищать себя за вытекающие из нее следствия, оправдывать ее перед всеми науками и искусствами, с которыми она несогласна, между тем как ее властный авторитет должен был бы быть признан повсюду. Это все равно, что обвинять монарха в измене своим собственным подданным» (цит. у Маркса в предисловии к его диссертации об Эпикуре, «Nachlass», B. I, S. 68). Один из академических учителей Маркса, профессор естествознания, или, по терминологии того времени, натурфилософ — Стефенс, дал плохой отзыв об одном студенте-геологе за то, что последний предпочел изучение конкретных предметов изучению «абстрактного духа». Увлечение Кантом, в особенности Гегелем, в двадцатые и тридцатые годы прошлого века доходило прямо до сказочных размеров. По остроумному выражению Михайловского, от философии Гегеля не было проходу и на берегах Москвы-реки (намек на философский кружок Станкевича и Герцена).

Все это изменилось в настоящее время. От универсальной философской монархии одна за другой отложились отдельные научные области, так что философия, считавшаяся «всем» когда-то, в настоящее время должна, можно сказать, бороться за свое существование. Она

дошла до совершенной растерянности и еще до сих пор продолжает искать своего об'екта, устанавливать свой метод. Многие крупные мыслители, — к их числу принадлежат Маркс и Энгельс, — оспаривают ее право на самостоятельное существование. Так, в своем «Анти-Дюринге» Энгельс пишет: «Как только каждой отдельной науке ставится требование выяснить себе свое место среди всей совокупности вещей и знания, то отдельная наука о всеобщей связи явлений становится излишней. Все, что тогда остается от всей существовавшей до сих пор философии, как нечто самостоятельное, это — учение о мышлении и его законах, формальная логика и диалектика. Все же остальное поглощается положительной наукой о природе и историей» («Anti-Dühring», III Aufl., S. 11). В другом месте Энгельс говорит о философии, как о «покойной» науке.

Философия теперь не так горда, как в эпоху Давида Юма. Она считает титул *научный* самым почетным и не только не мечтает о монархической власти над другими науками, а скорее была бы счастлива, если бы ее бесповоротно признали равноправной гражданкой в свободной республике научной мысли.

Если мы, тем не менее, считаем возможным изучать, вместе с вами, *философские основы марксизма,* то мы при этом руководимся следующими соображениями:

1. И Маркс, и Энгельс не всегда так плохо думали о философии, как это должно заключить по уже цитированному месту из Энгельса. В «Zur Kritik der Rechtsphilosophie» («Nachlass», B. I, S. 398) Маркс написал следующие пророческие слова: «Философия находит в пролетариате свое материальное оружие, как и пролетариат обретает в философии свое духовное оружие».

2. В последнее время возникла целая литература, которая посвящена философскому обоснованию марксизма. Достаточно указать на имена Плеханова-Бельтова, Ант. Лабриолы, Кроче, Вольтмана, Массарика, Булгакова, Струве, Бердяева, Ф. Адлера, Паннекука и на целый ряд статей других авторов в органах научного социализма.

3. Если мы и примем ограничение Энгельсом области философии областью мышления и его законов, то и эта область достаточно обширна и интересна. Ее-то и можно подразумевать под названием «философских основ марксизма».

4. Теория мышления и его законов предполагает общий синтетический взгляд на природу и жизнь. Мы увидим, что такой общий синтез и был дан самим Марксом и Энгельсом. Мы считаем диалекти-

ческую философию одной из самых замечательных попыток об'единяющей философской мысли.

5. Если не считать, вместе с классической метафизикой, философию наукой об абсолютных субстанциях, о которых, по меткому выражению Энгельса, мы знаем только одно, а именно то, что мы абсолютно о них ничего не знаем, то философии приходится дать следующее рациональное определение:

Философия есть система синтетических идей, об'единяющих совокупность человеческого опыта на достигнутой в данную эпоху ступени интеллектуального и общественного развития. Короче: философия есть *синтез* познанного бытия данной эпохи. Мы далее увидим, что выводы, к которым пришли Маркс и Энгельс, целиком подходят к нашему определению.

Потребность общественной мысли вызывается всеми условиями общественного и интеллектуального бытия. И чем более развиваются отдельные науки, тем настойчивее эта потребность ищет удовлетворения. Результаты отдельных наук дают только *материалы* для всеоб'емлющего научного синтеза. В области мысли, как в общественно-экономической, применим известный экономический принцип, по которому мы должны стремиться с помощью минимума средств достигнуть максимального эффекта. Это — своего рода интенсивное хозяйство в области мысли, конденсация мысли. Человеческий мозг в процессе своего приспособления к окружающей среде справляется с ней при помощи обобщающей мысли, стремящейся найти гармонию в кажущемся хаосе, единообразие — в бесконечном разнообразии, высшую законосообразность — в царстве кажущегося произвола и случая. Другой вопрос—возможно ли это научное об'единение, возможен ли всеоб'емлющий научный синтез? И на этот вопрос мы находим ответ у Маркса и Энгельса. Не забегая вперед, скажем пока только, что ответ этот положительный. Мы, значит, со спокойной совестью можем приступить к изложению нашей темы. Об'ект ее — конкретная, а не мнимая величина.

Остановимся прежде всего на ходе развития философской мысли Маркса и Энгельса, оговорив раз навсегда, что существует полная философская и научная солидарность между этими двумя мыслителями-материалистами, которых об'единяет беспримерная в истории идеальная дружка двух гениальных умов, как бы слившихся в один для одной общей творческой работы. Многие историки философии, говоря о Марксе, просто причисляют его к левому гегельянскому крылу. Это

не вполне точно: им просто неизвестна была одна из крупнейших философских работ Маркса «Die heilige Familie» («Святое семейство», писана в 1844 году и появилась в печати в начале 1845 года). В этой работе, как мы покажем далее, Маркс самым резким образом критикует так называемых левых гегельянцев — Бруно Бауэра и его единомышленников. Но не подлежит также сомнению, что Гегель сыграл в философской эволюции Маркса немаловажную роль. Но отношение Маркса к Гегелю не так просто, как это может показаться при поверхностном изучении автора «Капитала». Отношение это подвергалось значительным колебаниям.

Оно пережило три различных фазиса. В молодости Маркс был безусловным поклонником философии Гегеля. Это — Маркс второй половины тридцатых годов. К этому периоду относится его диссертация об Эпикуре, предисловие которой помечено: март 1841 года. Марксу тогда было 23 года. В этой первой теоретической работе Маркса Гегелевское Selstbewusstsein — самосознание — играет роль руководящей идеи.

«От великого и смелого плана «Истории философии» Гегеля надо,— по мнению молодого Маркса,—считать начало истории философии вообще». Он считает Гегеля «мыслителем-великаном» (den riesenhaften Denker). Он преклоняется пред «абсолютным, мировым» (weltbezwingend) могуществом философии, обращающейся к своим противникам со словами Эпикура: «Безбожник не тот, который презирает богов толпы, а тот, который склоняется к мнениям толпы о богах». «Философия, — продолжает Маркс, — не скрывает этого. Исповедь Прометея: «Я ненавижу всех богов» — есть ее собственная исповедь, ее собственный приговор над всеми небесными и земными богами, не признающими человеческого самосознания верховным божеством. Нет другого бога, кроме него». Это в Гегелевском стиле. Известно, что Гегель признал самосознающий дух абсолютным существом. Характерны для будущего Маркса-революционера и эта симпатия к мифу Прометея, самого революционного типа древней мифологии, антагониста богов и светоносителя, и эти смелые слова о «ненависти ко всем небесным и земным богам» во имя самосознания, превратившегося впоследствии у его противника Бруно Бауэра в «критическую мысль».

Вот почему Энгельс мог говорить о своем и Марксовом знакомстве с Фейербахом, как о решительном моменте их философского развития, как о разрыве с прошлым, или, употребляя его собственное выражение, как «об акте самоосвобождения». Это было самоосвобождение

от Гегелевской спекулятивной философии. Это был конец первого философского периода в развитии Маркса и Энгельса.

В наше время может показаться непонятным и странным это массовое увлечение интеллигенции тридцатых годов прошлого века Гегелевской метафизикой. На это, конечно, были свои причины. Немецкая экономическая и политическая жизнь, немецкая культура стояли тогда на очень невысокой ступени развития. Подобно нашей народнической интеллигенции семидесятых годов, немецкая интеллигенция того времени доказывала необходимость самобытного развития Германии, невозможность развития в ней капитализма, считавшегося английской болезнью, и революционного пролетариата, считавшегося болезнью специфически французской. При отсутствии политической и общественной жизни вся энергия творческой мысли передовой интеллигенции уходила в философию и литературу. Чем безотраднее была окружающая жизнь, тем отвлеченнее становилась оторванная от жизни мысль. Не находя вокруг себя ничего достойного преклонения, мысль преклонилась пред собой, признала себя абсолютом, чуть ли не божеством. Во Франции одна революция сменяла другую, потрясая и волнуя весь мир, а в это время в Германии происходила бескровная борьба философских систем: одна система заменяла другую, — Кант вытеснял Вольфа, Фихте вытеснял Канта, Гегель вытеснял Фихте, и эта борьба тоже страшно волновала мир — мир ученых и студентов философского факультета.

Но как об'яснить торжество метафизики после уничтожающей критической работы Канта? Как мог такой гениальный ум, как Маркс, увлекаться «Феноменологией» Гегеля после «Критики чистого разума» Канта, который, казалось, навсегда разрушил возможность туманных метафизических построений? Это, во-первых, показывает, что вышеуказанные жизненные причины оказались сильнее идеологической критики кенигсбергского философа. Раз общественная атмосфера тогдашней Германии заключала в себе элемент возможности и необходимости развития метафизических систем, то философская критика Канта, как бы сильно она ни действовала на отдельные умы, в общем была бессильна в борьбе с метафизикой.

Во-вторых, сам Кант, благодаря двойственному (дуалистическому) характеру своей философии, был до известной степени виновником того небывалого расцвета метафизики и отвлеченной умозрительной философии, который начался при его жизни и продолжался после его смерти. В известном смысле можно считать Канта самым основательным, а по-

тому и самым опасным метафизиком. И в самом деле, какова была основная мысль Кантовской философии, поскольку она получила свое выражение в антиметафизической «Критике чистого разума»? Вот она в двух словах. Кант показал, что человеческий разум не имеет других средств, кроме чувственного опыта, для расширения нашего знания или, как он выражался, для синтетических построений a priori. Все бесконечно разнообразное содержание нашей мысли дается нам опытом — и только опытом. Вне опыта мысль пуста, бессодержательна. Это был смертный приговор метафизике, претендующей возвыситься над опытом, стать трансцендентальной. Но это была половина дела Канта. Кант пошел дальше. Он поставил вопрос: как возможен сам опыт? И ответил решительно: опыт возможен исключительно благодаря свойственным нашей чувственности и нашему разуму априорным, внеопытным или надопытным элементам: времени, пространству и причинности. Мы говорим о науке, о научных законах. Но научный закон предполагает, что известное сочетание явлений происходит всегда и везде, другими словами: закон заключает в себе понятия всеобщности и необходимости. Но разве опыт дает право на признание какого-нибудь факта всеобщим и необходимым? Опыт ограничен во времени и пространстве. Опытом можно установить лишь то, что во всех известных нам случаях явление совершается известным образом. Но, говоря *всегда и везде,* мы выступаем из области опыта. Кант, таким образом, пытался пробить брешь в самом опыте. *Он сделал из самой науки опору для метафизики.* Он от невозможности всеобщего и необходимого опытного знания не умозаключил, подобно позитивной мысли нашего времени, к относительности нашего знания вообще, а к невозможности науки без априорных идей. «В природе, — говорит он, — нет законов. Это наш разум диктует ей *свои* законы». Это основная, руководящая мысль Канта. Если наша мысль без опыта пуста до бессодержательности, то и опыт трансцендентальной, т.-е. безаприорной, мысли слеп до неузнаваемости. Мысль творит науку, законодательствует в природе. Вот эти-то учредительные и законодательные функции суеверного человеческого разума широко раскрыли двери позднейшей метафизике. Раз наш разум творит науку и законы природы, то его силы неограниченны.

И Фихте обвиняет Канта в непоследовательности. Он опирается на эту законодательную и учредительную власть разума и делает из него абсолютного творца вселенной. Мир,—учил он,—это продукт моего разума, моего *я*. Гегель пошел дальше. Он превратил этот творческий,

законодательный разум в абсолютный дух. И наш бедный мир оказался лишь бледной копией какого-то духа-невидимки. Носителем этого абсолютного духа оказался человек, вернее, философ, усвоивший Гегеля. Мир было поставлен на голову. Философ получил божественные, творческие функции. Он носил в своей голове лабораторию мира. Наука, религия, искусство, право, общество и семья, — все это, проделывая целый ряд удивительных диалектических процессов, выходило в готовом виде из этой лаборатории нашего ума. Неудивительно, что энтузиасты мысли,— а к ним, бесспорно, принадлежал молодой гениальный Маркс,—страстно увлекались такой системой философии, которая отводит разуму, т.-е. философствующей интеллигенции, такую высокую, можно сказать божественную, роль. Нет радости выше радости творчества. Диалектическая игра ума опьяняет, как наркотик.

Осторожный и научно дисциплинированный ум Канта отводил разуму роль конституционного монарха, законодательные права которого ограничиваются и гарантируются нашими пятью чувствами — опытом. Фихте и Гегель террористически уничтожили эти демократические гарантии и провозгласили диктатуру разума, «самодержавие духа». Его власти теперь не было предела. Спекулятивная, абстрактная философия грозила обратить конкретный мир, конкретную жизнь в бездушную абстракцию — на радость и выгоду господствовавшему абсолютизму, признававшему в философии Гегеля официальную философию прусского полицейского государства.

Но жизнь развивалась. Волны революционного движения переплеснулись из Франции в старую, добродетельную Германию; демократическое движение охватило широкие общественные слои. Вожди молодой Германии, Людвиг Берне и Генрих Гейне, пошли в изгнание и очутились в центре революционного движения, в Мекке тогдашней демократии — в Париже. Отсюда Берне пишет свои полные революционного энтузиазма и огня «Парижские письма». Отсюда Гейне посылает свои ядовитые стрелы ancien régime'у. Это движение увлекает Маркса, и он, благодаря своей решительности и дарованиям, немедленно оказывается в его центре. Он становится редактором лучшего демократического органа. Он покидает заколдованное царство спекулятивной философии для суровой практической борьбы. Борьба с прусским абсолютизмом должна была охладить в молодом Марксе энтузиазм к Гегелевской философии.

Мы вступаем во второй фазис его философского развития — в период его решительной борьбы с традиционным гегельянством. Это—

период сороковых годов, период «Heilige Familie», важнейшего философского документа этого периода.

В «Heilige Familie» Маркс самым беспощадным образом осмеивает Гегелевскую философию: он это делает в форме критики эпигонов Гегеля, критики братьев Бруно и Эдгара Бауэров. Но достается и самому Гегелю. В «Heilige Familie» он безжалостно срывает с спекулятивной философии ореол философского величия, показывая ее во всей ее абстрактной наготе и вскрывая вместе с тем ее логическую подкладку.

В Гегеле Маркс видит три элемента: субстанцию Спинозы, самосознание Фихте и основанное на противоречии этих двух элементов единство абсолютного духа, принадлежащее самому Гегелю. Но что такое, — спрашивает Маркс, — субстанция Спинозы? Это — метафизически переодетая природа. Что такое самосознание Фихте? Это—метафизически переодетый дух, оторванный от человека. А метафизически переодетое единство этих двух элементов и представляет Гегелевский абсолютный дух («H. F.», «Nachlass», S. 247 — 248). Другими словами, Гегелевская философия представляется Марксу во второй период его философского развития в виде фиктивного об'единения двух фикций. Два ноля в сумме или произведении дают ноль.

Философия истории Гегеля есть спекулятивное выражение христианской догмы о противоположности духа и материи, бога и мира («H. F.», «Nachl.», S. 186). Спекулятивная критика, — говорит Маркс в другом месте, — превращает человека в логическую категорию (Ib., S. 195). Спекулятивная философия, а именно философия Гегеля, в решении всех вопросов заменила язык здравого смысла языком спекулятивного разума, а действительные вопросы превратила в спекулятивные вопросы. Она извращает обыкновенные человеческие вопросы и, подобно катехизису, дает свои ответы на измышленные ею же вопросы («H. F.», «Nachlass», S. 192). Дух смотрит на массу, как на материал, и находит свое абсолютное выражение лишь в философии. Исторический процесс совершается бессознательно. Абсолютный дух в виде философа является только *post factum* (Ib., S. 187). Истина для Гегеля — автомат, себя самое доказывающая (S. 179). История превращается в метафизический суб'ектив, — олицетворяется (Ib., S. 180). Особенно ярко характеризует Маркс фиктивный характер абстрактного Гегелевского метода в следующих словах: «Когда я, на основании знакомства с действительными яблоками, грушами, земляникой, миндалем, выработаю себе представление *«плод»;* когда я затем иду дальше и воображаю, что мое отвлеченное представление «плод» существует вне меня

и даже составляет истинную сущность груш, яблок и т. д., то я, — выражаясь языком умозрительной философии, — об'являю «плод» «субстанцией» груш, яблок и т. д. Я говорю: для груши не существенно то обстоятельство, что она является в виде груши; для яблока не существенно быть яблоком. Существенно в них мною от них же отвлеченное представление: «плод». И я об'являю яблоко, грушу, миндаль и т. д. простыми видами существования — modi «плода». Мой конечный, опирающийся на внешние чувства, рассудок отличает яблоко от груши и грушу от миндаля, но мой спекулятивный разум об'являет эти различия неважными, несущественными; он видит в яблоке то же, что и в груше, в груше то же, что и в миндале, — «плод». Различные действительные плоды рассматриваются им лишь как плоды-призраки, истинной сущностью, «субстанцией» которых является «плод».

Отсюда видно, что если христианская религия знает лишь одно воплощение божества, то спекулятивная философия обладает столькими воплощениями, сколько есть вещей, подобно тому, как она здесь в каждом плоде видит воплощение субстанции, воплощение абсолютного плода... Когда обыкновенный человек говорит, что существуют яблоки, груши, то он не думает сказать этим что-нибудь необыкновенное. Но спекулятивный философ, высказывающий то же самое на спекулятивный манер, изрек нечто необыкновенное. Он совершил чудо. Он из недействительного, воображаемого существа — *плод вообще,* создал действительно существующие предметы: яблоки, груши, т.-е. он из своего абстрактного разума, который он себе представляет в виде абсолютного суб'екта, находящегося вне его, в данном случае из плода, создал эти определенные плоды утверждением существования всякого предмета; он таким образом производит акт творчества. (Ib., S. 156 — 158.)

Маркс поэтому так резко отзывается и о Гегелевской философии вообще и о так называемой «Критической критике» Бруно Бауэра — в частности. Он пишет в «Heilige Familie» (S. 114): «Критика (Бауэра) занимается исключительно составлением формул из категории существующего, а именно, из существующей Гегелевской философии и из существующих социальных стремлений. Да, формулы, ничего больше как формулы, и, несмотря на свою брань против догматизма, она (т.-е. критика Бауэра) сама впадает в догматизм, да еще в бабий догматизм. Гегелевская философия — отцветшая, овдовевшая старушка, которая изукрашивает румянами свое до абстракции исхудавшее тело и ищет себе по всей Германии поклонника».

Маркс не мог бы так безусловно резко и *без всяких оговорок* отозваться о философии Гегеля, если бы он в то время придавал ей то значение, которое и он и Энгельс придавали ей в свой окончательный, третий, период развития, когда они выработали основу научного социализма. Как известно, они тогда видели в философии Гегеля философскую систему, выработавшую могущественное орудие исследования—диалектический метод. На расстоянии более двадцати листов «Святого семейства» мы ни разу не встречаем оценки *этого* положительного значения Гегелевской философии. Нам остается заключить, что в сороковые годы Маркс и Энгельс, под влиянием борьбы с реакцией, прикрывавшейся Гегелевской философией, и с философским филистерством лево-гегельянцев, презрительно взиравших с высоты своей «критической» мысли на волнующуюся, необразованную, «некритическую» чернь, абсолютно отрицательно относились к Гегелю, не думая тогда отделять зерна от плевел, диалектический метод от абсолютного духа.

Причина борьбы с Бруно Бауэром и его единомышленниками была общественно-политическая. Эти господа видели в политической борьбе чартизма и французской пролетарской массы поверхностное, философски необоснованное и неглубокое движение. Они хотели спасти общество помощью своей критической мысли, витавшей высоко над действительностью. И Маркс не перестает их преследовать скорпионами и бичами своей иронии, беспощадно разоблачая их комическое самомнение и полное непонимание конкретной исторической действительности.

Ко второму же периоду — антигегелевскому — относится и знакомство Маркса и Энгельса с философией Фейербаха. О влиянии Фейербаха сам Энгельс пишет следующее: «Я считал, что за нами остается долг чести: полное признание того влияния, которое имел на нас больше, чем какой-нибудь философ послегегелевской эпохи, Фейербах в период бурных стремлений». «Период бурных стремлений», это—в нашей характеристике — второй, антигегелевский период философского развития Маркса и Энгельса. Известно, что «периоду бурных стремлений» («Sturm-und Drangperiode») свойственна склонность перегибания палки в другую сторону. В философской эволюции Маркса и Энгельса это выразилось в сороковые годы в крайне несправедливом отношении к философии Гегеля, сменившем крайне восторженное к ней отношение тридцатых годов.

Возвратимся, однако, к влиянию Фейербаха. Согласно Марксу, Фейербах покончил с «негодным старьем (alter Plunder) бесконечного самосознания». Фейербах — антипод Гегеля. Он исходит из реального

человека и смотрит на теологию и матефизику, как на продукт человеческого творчества. В лице Фейербаха философия опускается с неба абстракции на реальную землю. «Он признал человека,—говорит Маркс в «Heilige Familie» (S. 195), — сущностью, основой всей человеческой деятельности, человеческих состояний». Для Маркса того времени человек, достойное человеческое существование, человечность являются теми магическими словами, которые открывают путь к пониманию действительной жизни. Маркс, как мы сейчас увидим, пошел дальше Фейербаховского человека, слишком общего, а потому слишком абстрактного существа. Но Фейербаховский человек ему был симпатичен, как противовес Гегелевскому подчинению живого человека мертвой абстракции. Фейербах, — заявляет Маркс, — противопоставил пьяному умозрению трезвую философию. («H. F.», «Nachlass», S. 232.)

В «Heilige Familie» Маркс дает краткий исторический очерк французского и английского материализма. Он находит необходимым дополнить философский материализм Фейербаховским гуманизмом. Материализм развивается в борьбе с существующими политическими учреждениями, как и с теологией и метафизикой, со всякой метафизикой... Союз материализма и гуманизма навсегда победит метафизику. Французский и английский социализм и коммунизм и представляют этот синтез Фейербаховского гуманизма с материализмом.

Если материализму XVIII века удалось победить метафизику XVII века, то этим мы обязаны прежде всего практическим требованиям французской жизни. Внимание общества было поглощено реальными интересами (S. 234). Мы не можем коснуться подробно замечательной исторической оценки, которую Маркс дает в «Heilige Familie» различным материалистическим системам. Отметим одно. В «Heilige Familie» нет и намека на те оговорки, которые мы встречаем в сочинениях третьего, окончательного периода философского развития Маркса и Энгельса, когда уже вполне оформилось миросозерцание, обеспечившее им такое почетное место в истории. Мы на каждом шагу чувствуем, что мы имеем дело с переходным периодом, с промежуточной стадией развития. Маркс и Энгельс ушли, освободились от Гегеля, но еще не стали вполне на свой «собственный», настоящий путь. Но весь путь их представляет три этапа; первый этап — абстрактное Гегелевское самосознание, второй этап — конкретно-абстрактный человек Фейербаха, третий и последний этап — реальный человек, живущий в реальном классовом обществе в определенной общественно-экономической обстановке. Линия развития основателей материалистического понима-

ния истории для нас, таким образом, вполне выяснена. Мысль их, постепенно углубляясь и расширяясь, развивается от абстрактного к конкретному, от исторически бессодержательного к исторически определенному, от психологического индивидуализма и суб'ективного моралзма к историческому об'ективизму и материализму.

Все те, которые в настоящее время стремятся к «реформе» и «пересмотру» марксизма, внесением в него так называемого общечеловеческого и морального элемента, должны, по добросовестном изучении генезиса этого миросозерцания, признать, что они, в сущности, апеллируют от Маркса к Марксу же, т.-е. от зрелого и окончательно установившегося Маркса к Марксу, находившемуся в периоде колебания, от Маркса, как диалектического материалиста, к Марксу гуманисту, поклоннику Фейербаха, т.-е. к исторически пройденной и изжитой самим Марксом ступени развития.

Не говоря уже о том, что наш девиз должен быть скорее «вперед!», чем «назад!», и что, развиваясь «по Марксу», но в обратном направлении, чем сам Маркс, можно, пожалуй, добраться и до еще более раннего периода его развития, вплоть до его юношеского восторга перед Гегелевским «самосознанием», окрестив его как-нибудь иначе, соответственно времени, не говоря уже обо всем этом, — мы должны обратить внимание на следующее немаловажное обстоятельство. На протяжении всей истории так называемых высших идеологий мы неизменно наталкиваемся на следующий факт: чем выше *теоретическая* оценка человека, тем ниже, тем хуже *практическое* к нему отношение. Возьмите, например, традиционное христианство. Оно окружает человека мистическим ореолом, производит от него высший об'ект своего культа. Практически же оно отдает его во власть земных и небесных эксплоататоров. Не было такой несправедливости, такой жестокости, которая не получила бы мистической санкции и благословения святой христианской церкви. Возьмите, далее, официальный, демократический девиз очень высокой формальной ценности: свобода, равенство и братство. Уже более ста лет как этот прекрасный девиз как нельзя лучше уживается с экономической, политической и идеологической эксплоатацией масс. Спекулятивная Гегелевская философия, реставрировав мистического человека, немедленно отдала его под палку прусского политического режима. Прудон, во имя вечной истины, вечной справедливости, написал двухтомную апологию войны à la Мольтке, а «бессердечный материалист» Маркс был вождем I Интернационала.

ЧИТАЛЬНИЙ
Москов
Центр

Содержание

Стр.

Предисловие редактора II

От утопии к науке.

Жан-Жак Руссо и его учение о происхождении неравенства между людьми . . . 1
(«Современник», 1912 г., № 9.)
Утопический социализм XIX века 37
(«История Западной Литературы», Т. II.)
A. Английский утопический социализм 38
B. Французский утопический социализм 57
C. Немецкий утопический социализм 73
Французский утопический социализм XIX века 86
(«Современный Мир», 1913 г., №№ 6 и 7.)
От идеализма к материализму 133
(«История Западной Литературы», Т. IV.)
Основные вопросы марксизма 182
(Петербург, 1908 г.)
Предисловие переводчика ко 2-му изданию брошюры Фр. Энгельса «Людвиг Фейербах» 253
(Женева, 1905 г.)
Иосиф Дицген 274
(«Современный Мир», 1907 г., № 7)
Предисловие к сборнику «Критика наших критиков» 293
(Петербург, 1906 г.)
Предисловие к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма» 296
(Петроград, 1916 г.)

Приложение

Философская эволюция Маркса 323
(Группа «Освобождение Труда», сборн. II,)

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

МОСКВА — ЛЕНИНГРАД

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

БИБЛИОТЕКА НАУЧНОГО СОЦИАЛИЗМА

Под общей редакцией **Д. Б. Рязанова.**

К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Под редакц. и с примечаниями Д. Рязанова.

Т. I. **К. Маркс.** Статьи и письма 1837—1844 г. г. С иллюстр. ц. Стр. XXXII+564. Ц. 1 р. 80 к. в папке.

Т. II. **Ф. Энгельс.** Статьи и корреспонденции 1839—1844 г. г. С иллюстрациями. Стр. 624. Ц. 4 р. 50 к. в папке.

Т. X. **К. Маркс и Ф. Энгельс.** Статьи и корреспонденции 1852—1854 г. г. Письма об Англии. Восточный вопрос. Пальмерстон. Стр. 600. Ц. 3 р. 25 к.

Т. XI. **К. Маркс и Ф. Энгельс.** Статьи и корреспонденции 1854—1855 г. г. Крымская война. Министерство Пальмерстона. Джон Россель. Испанская революция. Стр. 654. Ц. 3 р. 50 к.

В собрание сочинений Маркса и Энгельса вошли многие работы Маркса и Энгельса, до сих пор не опубликованные ни в русской, ни в иностранной литературе и впервые появившиеся в настоящем издании.

К. Каутский. Собрание сочинений. Под ред. Д. Рязанова.

Т. X. Происхождение христианства. Изд. 2-е, доп. Стр. 454. Ц. 2 р. 25 к.

Т. XII. Размножение и развитие в природе и обществе. Стр. XVI+284. Ц. 1 р. 50 к.

Настоящее издание этой книги дополнено статьями Каутского „Чернышевский и Мальтус", „Ответ критикам", а также новым предисловием редактора.

Г. В. Плеханов. Сочинения. Под ред. Д. Рязанова.

Т. I. Статьи до 1883 г. Период народнический. Изд. 3-е. Стр. 364. Ц. 2 р. 25 к.; в папке 2 р. 60 к.

Т. II. Статьи 1883—1888 г. г. От основания группы „Освобождение Труда" до организации „Русского Социал-Демократического Союза". Стр. 403. Изд. 2-е. Ц. 2 р. 50 к. в папке.

Т. III. 1888—1892 г. г. На русские темы. Изд. 2-е. Стр. 430. Ц. 2 р. 50 к. в папке.

Т. IV. На международные темы 1887—1894 г. г. Стр. 333. Ц. 90 к., в папке 1 р.

Т. V. Н. Г. Чернышевский, кн. I. Изд. 2-е. Стр. XVI+363. Ц. 2 р. 25 к., в папке 2 р. 50 к.

Т. VI. Н. Г. Чернышевский, кн. II. Стр. VIII+413. Ц. 2 р. 50 к. (в папке).

Т. VII. Обоснование и защита марксизма. Часть первая. Стр. 331. Ц. 1 р., в папке 1 р. 10 к.

Т. VIII. Обоснование и защита марксизма. Часть вторая. Стр. 411. Ц. 1 р. 40 к., в папке 1 р. 45 к.

Т. IX. Против народничества. Изд. 2-е. Стр. IV+367. Изд. 2-е. Ц. 2 р. 25 к., в папке 2 р. 60 к.

Т. X. Литературно-критические статьи (1888—1903). Изд. 2-е. Стр. IV+462. Ц. 2 р. 25 к., в папке 2 р. 75 к.

Т. XI. Критика наших критиков. (1889—1902). Изд. 2-е. Стр. IV+398. Ц. 2 р. 25 к., в папке 2 р. 60 к.

Т. XII. Вопросы программы и тактики (1900—1903). Стр. VIII+536. Ц. 3 р.

Т. XIV. Искусство и литература. Стр. VIII+350. Ц. 2 р. 25 к., в папке 2 р. 60 к.

Т. XVI. Вопросы социализма и рабочего движения. (Печ.)

Т. XVII. Против эмпириомонизма и богоискательства. Стр. VIII+347. Ц. 2 р. 25 к., в папке. 2 р. 60 к.

Т. XVIII. От утопии к науке. (Печ.)

Т. т. XX—XXII. История русской общественной мысли. (Печ.)

П. Лафарг. Сочинения. Под редакцией Д. Рязанова.

Т. I. Предисловие Д. Рязанова. Содержание: Из истории социализма во Франции и последнюю четверть XIX ст. — Программные и тактические работы. — Воспоминания. — Указатель имен. С портретом Лафарга.

Д. Рязанов. Институт К. Маркса и Фр. Энгельса при ЦИК СССР. С 7 иллюстрац. Изд. 2-е. Стр 71. Ц. 60 к.

В. Ваганян. Опыт библиографии Г. В. Плеханова. С предислов. Д. Рязанова. Стр. 118. Ц. 40 к.

ЦГПБ
им.Н.А.Некрасова
2 000000 834894